SL Plotea/1031

Elena Voiculescu
Marin Voiculescu

RENAȘTEREA AFRICANĂ

Editura politică

Scanned with OKEN Scanner

„Poporul român salută schimbările înnoitoare care au loc pe continentul african. El sprijină din toată inima eforturile tinerelor state africane pentru dezvoltarea vieţii economice şi sociale, pentru afirmarea independentă a identităţii lor naţionale".

NICOLAE CEAUŞESCU

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

Cuvînt înainte 7

PARTEA I

1. GENEZA ŞI AFIRMAREA NAŢIUNILOR AFRICANE . 17

Naţiunea — necesitate istorică 17

Similitudini şi particularităţi ale genezei şi consolidării naţiunilor africane 26

2. STRUCTURI ŞI INSTITUŢII POLITICE AFRICANE . . 42

Locul structurilor şi instituţiilor politice africane în revoluţie 42

Privire retrospectivă asupra unor instituţii tradiţionale . 48

Statul naţional în teoria şi practica africană . . 60

3. PARTIDELE ŞI DEMOCRAŢIA ÎN AFRICA . . . 66

Privire generală 66

Geneza şi evoluţia sistemelor de partide în Africa . 70

Democraţia participativă 80

4. SOCIALISMUL AFRICAN 92

De la concept la doctrină 92

Socialismul african — similitudini şi particularităţi . 99

Opţiunile sociopolitice africane şi teoria socialismului ştiinţific 110

5. UMANISMUL AFRICAN 121

Premise istorice 121

Umanismul african — mod tradiţional de viaţă . . 122

Umanismul african — model social 132

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A II-A

1. IDEOLOGII AFRICANE 139

Observaţii preliminare 139

Principalele orientări ideologice africane 144

2. DECOLONIZARE SPIRITUALĂ 155

Decolonizarea spirituală — necesitate istorică . . 155

Decolonizarea spirituală — sensuri şi determinări . . 166

3. COORDONATE ALE ISTORIEI AFRICANE CONTEMPORANE 178

Istoria şi conştiinţa naţională 178

Cerinţe ale istoriografiei africane 182

4. FILOZOFIA SOCIALĂ AFRICANĂ — DIRECŢII ŞI ORIENTĂRI 193

Filozofia şi cerinţele praxisului social-politic african . 193

Filozofie şi ideologie naţională 202

Viziunea sociofilozofică africană şi concepţia materialismului istoric 209

5. CULTURĂ—EDUCAŢIE—PROGRES 218

Instrucţia şi educaţia — necesităţi istorice . . . 218

Educaţia africană între tradiţional şi modern . . . 223

Revoluţia culturală africană, prioritate socială . . . 234

6. PERSONALITATEA CULTURALĂ AFRICANĂ . . 242

Cultură şi independenţă naţională 242

Negritudinea — plurivalenţă de sensuri 246

Personalitatea africană — realitate şi ideal . . . 252

Scanned with OKEN Scanner

Cuvînt înainte

Pornind de la puternicele similitudini ale procesului revoluționar pe care îl traversează astăzi, cu diferențe mai mult sau mai puțin sensibile, statele în curs de dezvoltare, printre care un loc de seamă îl ocupă țările africane, cu cele ale etapelor pe care însăși țara noastră și alte state socialiste le-au parcurs după cucerirea independenței naționale și apoi, după dobîndirea puterii politice de către clasa muncitoare în frunte cu Partidul Comunist, de la o seamă de interese și obiective comune, România acordă o atenție deosebită strădaniei acestor popoare în lupta lor pentru afirmarea suverană și independentă, pentru dezvoltare de-sine-stătătoare.

Solidaritatea poporului român cu popoarele continentului african se întemeiază, între altele, și pe faptul că el însuși a cunoscut vreme îndelungată dominația și asuprirea străină, a dus lupte grele pentru apărarea ființei sale, pentru cucerirea independenței naționale. „Tocmai de aceea el înțelege bine și sprijină activ lupta de eliberare națională a tuturor popoarelor, lupta lor pentru a fi stăpîne pe bogățiile naționale și pentru a le folosi în scopul progresului și al propriei bunăstări“ [1].

Convergența de interese între România și națiunile africane rezultă și din statutul lor de țări în curs de dezvoltare, de state independente și suverane care militează pentru coexistență pașnică și conlucrare activă între

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Editura politică, 1977, p. 248.

Scanned with OKEN Scanner

popoare, pentru instaurarea unei noi ordini economice mondiale capabilă să soluționeze decalajele uriașe ce separă încă lumea săracă de cea bogată.

Realizarea idealului acestor țări, — acela al edificării pașnice, independente și suverane — este puternic susținută de țările socialiste. Sprijinul activ, material, politic, moral al României față de statele africane este o constantă a politicii noastre externe, una din direcțiile ei de fond. În plan economic, așa cum se arată în Programul partidului, „România va amplifica și diversifica în continuare relațiile economice cu țările în curs de dezvoltare, cu toate țările care acționează pentru dezvoltarea economico-socială independentă“ [2].

Atît în domeniul transformărilor de ordin economic, social-politic, juridic, cît și în cel al concepțiilor și doctrinelor, al filozofiilor politice ale acestor popoare avem de-a face cu o experiență inedită, extrem de valoroasă, care poate fi privită ca o pagină originală a experienței popoarelor în general, în lupta pentru progres și civilizație.

Am putea spune, fără să exagerăm, că epoca noastră este epoca Renașterii unei noi lumi, epoca afirmării plenare a unor popoare care pentru o îndelungată și grea perioadă s-au aflat sub dominație colonială.

Înzestrate cu toate darurile umane și, în primul rînd, cu înțelepciune și răbdare, cu clemență și cumpătare, cu măiestria neîntrecută de a ciopli adînc în lut, în lemn, în piatră și metal dar și, deopotrivă, de a „fora“ în sufletul uman, popoarele Africii negre, stînjenite și secătuite de dominația colonialiștilor au astăzi de luptat din greu îndeosebi cu foametea, bolile, subnutriția și analfabetismul.

După cum apreciază Josue de Castro în „Geografia foamei“, „Africa formează fără nici o îndoială una din petele cele mai întunecate pe harta mondială a subalimentației și a foamei“.

Subdezvoltarea se măsoară în cifre, în procente, în incredibile decalaje. Fostele puteri coloniale se ascund după cuvinte, după declarații. Dominația colonială a fost înlăturată de drept în marea majoritate a țărilor aparținînd continentului african, dar, de fapt, neocolonialismul caută să se impună și astăzi. Menținerea sub dominație a acestor popoare se realizează pe cale economică, a

---

[2] *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1975, p. 723

raporturilor inechitabile, a împrumuturilor înșelătoare, a investițiilor de capital cu rezultate prestabilite. În acest sens nu sînt ocolite nici intervenția, directă sau indirectă în politica internă, loviturile de stat etc. „Pentru unii, colonialismul a făcut loc neocolonialismului și dependenței; pentru alții, ceea ce se întîmplă acum este o dezvoltare progresivă care nu împiedică «diversificarea» legăturilor cu țările dezvoltate“ [3] *— arăta William Zartman. Același autor apreciază că „independența politică nu este astfel decît primul pas, iar ultimul nu va fi probabil accesibil într-o lume din ce în ce mai interdependentă“* [4].

Făcîndu-se ecoul celor mai notorii gînditori și personalități politice africane, președintele Tanzaniei, Julius Nyerere, subliniază că africanii vorbesc despre colonialism și rasism nu pentru că ele există la fel ca și Muntele Everest, ci fiindcă, spre deosebire de Muntele Everest, ele trebuie șterse de pe fața pămîntului, iar acest lucru, africanii trebuie să-l facă în comun [5]. *Este o convingere a liderului tanzanian că „Istoria lumii și a fiecărei națiuni este, în fond, o istorie a luptei omului pentru punerea în acord a nevoii de ordine într-o societate a progresului tehnic cu năzuința lui de a convieți ca ființă liberă și egală cu semenii săi“* [6].

Ajutorul promis de către fostele puteri coloniale acestor țări este o practică bine cunoscută; mai puțin le este cunoscut popoarelor în cauză sensul „dezinteresat“ al acestuia. Este aici și motivul pentru care „ajutorul“ respectiv trezește opinii diferite. În tot mai mare măsură, ajutorul amintit — deși în adevărata lui accepțiune s-ar justifica istoric, dacă avem în vedere că în procesul de îmbogățire a fostelor puteri colonialiste, țările foste colonii sau semicolonii le-au furnizat materiile prime și mîna de lucru — este, în fapt, în multe cazuri un veritabil Cal troian.

Astăzi devine tot mai limpede pentru conducătorii africani că popoarele în cauză trebuie să se bizuie și mai activ pe eforturile și forțele proprii, să acorde prioritate prefacerilor lor interne.

---

[3] William Zartman, *Emancipation et dépendence*, în „Jeune Afrique“, nr. 799, aprilie 1976, p. 14-25.
[4] *Ibidem.*
[5] Julius K. Nyerere, *Some Aspects of Liberation*, în „Africa“ nr. 53, ianuarie 1976, p. 13-14.
[6] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Expresia acestei necesități se regăsește și în opinia conform căreia se impune „să facem diferență între o țară care contează pe factorii externi și una care este dependentă de acești factori“ [7] *și aceasta pentru că „dependența față de factorii economici externi reflectă incapacitatea unei țări de a controla și dirija mecanismele de funcționare ale sistemului economic, deoarece economia respectivă a ajuns să fie caracterizată prin lipsă de interdependență între funcțiile economice ale orînduirii, astfel încît dinamica sa este determinată din exterior“* [8].

Desigur, în cazul țărilor africane, nu avem de-a face cu o politică închisă, care să se refuze oricăror contacte și impacte cu alte economii, cu alte civilizații. Dimpotrivă, personalități cunoscute precum J. Nyerere, K. Kaunda, L. Sédar Senghor, Sékou Touré și alții subliniază expresis-verbis *necesitatea unor constante și adînci contacte cu toate statele. Necesitatea depășirii situației de dependență economică se corelează armonios în programele de dezvoltare ale statelor africane cu aceea a redobîndirii și afirmării personalității culturale proprii, a redobîndirii independenței spirituale.*

„Africa, care a suferit dominația străină, exploatarea capitalistă, oprimarea și desconsiderarea culturală are o necesitate fundamentală — remarca președintele Guineii, Ahmed Sékou Touré —, aceea de reabilitare istorică totală și definitivă“ [9]. *Ea are nevoie să depășească situația de alienare culturală care a fost creată de către puterile coloniale, să iasă din vechea „stare de colonizare spirituală, veșnic apreciată ca dependentă și datoare“, apreciată ca incapabilă de a produce cultură, civilizație.*

Viața, experiența tuturor țărilor africane care și-au cucerit independența și luptă astăzi pentru consolidarea ei au infirmat toate aceste teorii și concepții sfidătoare, neocolonialiste și au atestat virtuțile reale, spiritul novator și original al acestor popoare în lupta lor pentru o reală decolonizare a economiei, culturii, a învățămîntului, a mijloacelor de informare în general. Neîncrederea și disprețul manifestat, propagat și dirijat de fostele puteri coloniale, îndeosebi față de cei cărora unii doctri-

---

[7] Emman A. U. Ikoku, *How to Stop Acculturation*, în „Africa“ nr. 53. January 1976, p. 33-34.

[8] *Ibidem.*

[9] A. S. Touré, *La revolution culturelle*, Tome XVII, 3e edition., oct. 1972, p. 132-133.

Scanned with OKEN Scanner

nari le restrîngeau competențele numai la agricultură, la cultivarea bananelor și șlefuitul pietrelor s-au dovedit condamnate de istorie, de cerința mersului înainte spre progres și civilizație a popoarelor respective.

Valorile istorice, culturale, artistice africane — rod al unui adevărat „mozaic" de etnii, popoare, de organizări sociale — încă din perioada îndepărtată în timp a comunității africane bazată pe familia tradițională, s-au împletit strîns cu valorile juridice și politice. Renașterea africană de astăzi presupune o reevaluare a acestor permanențe ale vieții africane și, totodată, o îmbogățire a respectivei moșteniri atît în cîmpul acțiunii și activității practice, cît și în universul spiritual.

Renașterea africană nu presupune însă doar o simplă revitalizare a valorilor spirituale din trecut ci, implicit, o revoluționare a vieții și structurilor economice, juridice, politice. Prezentul se impune tot mai pregnant aici nu ca rezultat al negării trecutului pur și simplu, ci, ca depășire dialectică a lui, căruia i se adaugă o îmbogățire revoluționară inedită. Prezentul este posibil printr-o continuă pregătire a lui în istoria îndelungată a acestor popoare.

Este bine cunoscut că popoarele africane au ajuns la stadiul de astăzi, cînd marea lor majoritate sînt organizate în state libere, independente și suverane, printr-o lungă și demnă rezistență și luptă împotriva fostelor puteri coloniale [10]. *Am putea spune că lupta de eliberare na-*

---

[10] A se vedea, între altele, Dorothy Dodge: *African Politics in Perspective*; Samir Amin, *Le développement inégal*; *Le Vine, Political Leadership in Africa*; Wilfred Cartey and Martin Kilson, *The Africa Reader: Colonial Africa*; Jacques Maquet, *Power and Society in Africa*; Daniel F. McCall, *Africa in the Time. Perspective. A discussion of Historical Reconstruction from Unwritten Sources*; Rupert Emerson, *From Empire to Nation*; *African Socialism*, Edited by William H. Friedland and Carl G. Rosberg, Jr.; *Africa: From Mystery to Maze*, Edited by Helen Kitchen; Walter Rodney, *How Europe underdevelopped Africa*; Georges Balandier, *Afrique ambigué*; Jean Zigler, *Main Basse sur l'Afrique*; Basil Davidson, *The Africans*; Paul Bohannan, *Africa and Africans*; Richard Gibson, *African Liberation Movements*; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*; Mary Douglas and Phyllis M. Kabérry, *Man in Africa*; John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*; Gerard Chaliand, *Revolution in the Third World*; Hubert Deschamps, *Les Institutions Politiques de l'Afrique Noire*; Jacob Drachler, *African Heritage*; F. Olisa Awogy, *Political Institutions and Thought in Africa* etc.

Scanned with OKEN Scanner

ţională, dusă în forme şi ponderi diferite, cu mijloace diferite a constituit un veritabil cordon ombilical pentru înţelegerea şi apropierea dintre ele, pentru cimentarea rezistenţei lor în luptă cu puterile coloniale. O retrospectivă asupra istoriei acestei „încrîncenări" economice, sociale, politice, dă relief solidarităţii şi sprijinului efectiv material, moral şi diplomatic pe care poporul nostru le-a acordat popoarelor africane în lupta împotriva asupritorilor, colonialiştilor.

Recunoaşterea internaţională a contribuţiei inestimabile a tovarăşului Nicolae Ceauşescu la propăşirea economică, socială a Africii, la cauza libertăţii, independenţei, colaborării şi păcii îşi găseşte expresia şi în conferirea Premiului „Simba" pentru pace pe anul 1978.

Simbol al luptei pentru eliberarea şi pacea Africii, această înaltă distincţie a dat expresie recunoaşterii contribuţiei inestimabile a preşedintelui României socialiste la sprijinirea mişcărilor de eliberare din Africa, a popoarelor africane şi din întreaga lume în lupta împotriva imperialismului, colonialismului şi neocolonialismului, împotriva politicii rasiste şi de apartheid, pentru înfăptuirea unor măsuri concrete, neîntîrziate, de dezarmare, pentru soluţionarea pe cale paşnică, prin tratative, a problemelor litigioase dintre state, pentru aşezarea raporturilor dintre acestea pe baze noi, pe principiile independenţei şi suveranităţii naţionale, neamestecului în treburile interne, egalităţii în drepturi, renunţării la forţă şi la ameninţarea cu folosirea forţei, a avantajului reciproc.

Şi cu acest prilej a fost reafirmată poziţia ţării noastre faţă de problemele africane privind necesitatea soluţionării acestora de către ele însele, fără amestec din afară; întărirea solidarităţii lor în lupta pentru dezvoltare economico-socială, necesitatea unei activităţi susţinute în direcţia lichidării subdezvoltării prin făurirea unei economii proprii, înlăturarea înapoierii culturale, analfabetismului, ridicarea nivelului de cultură al poporului şi formarea cadrelor pentru toate domeniile de activitate.

Apreciind subdezvoltarea ca o consecinţă nemijlocită a dominaţiei coloniale, tovarăşul Nicolae Ceauşescu remarca faptul că fără a pune cu desăvîrşire capăt oricărei dominaţii străine, fără a asigura o dezvoltare economico-socială proprie, de-sine-stătătoare, bazată pe dreptul poporului de a fi stăpîn pe bogăţiile naţionale, nu se poate vorbi de o reală independenţă. În acest sens, în relaţiile

Scanned with OKEN Scanner

noastre cu țările din Africa se pune un mare accent pe colaborarea îndreptată spre dezvoltarea economică și socială independentă a fiecărui popor. Totodată, s-a remarcat necesitatea conjugării eforturilor proprii ale acestor popoare pentru lichidarea subdezvoltării cu o largă colaborare cu alte state. Avînd în vedere că o condiție esențială a progresului și propășirii, a consolidării independenței și suveranității țărilor în curs de dezvoltare este crearea cadrelor naționale, de specialiști, politica partidului și statului nostru de solidaritate activă cu lupta acestor popoare își găsește expresia și în pregătirea a circa 15 000 de tineri din Africa și de pe celelalte continente în școlile românești, cu sprijinul nemijlocit al statului nostru.

Țara noastră vede în promovarea unei politici de colaborare largă și întrajutorare cu aceste state o cerință decurgînd din esența socialismului, din necesitatea accelerării progresului economico-social al țărilor respective, din imperativul lichidării decalajelor economice și subdezvoltării, al afirmării unui curs nou, spre destindere și pace în întreaga lume.

Semnificativă în acest sens este opinia președintelui Juriului internațional de acordare a Premiului „Simba", Antonio Acone, conform căreia contribuția deosebită a României la cauza popoarelor africane, prin promovarea unei largi cooperări politice, culturale, științifice și economice se înscrie la loc de frunte. Dealtfel el menționează: „Judecînd după rezultatele acestei cooperări, trebuie să remarc că, în politica sa internațională de pace, România face mai mult decît alte țări", aceasta datorîndu-se îndeosebi „spiritului personal foarte deschis al președintelui Nicolae Ceaușescu" [11].

România socialistă, țară în curs de dezvoltare, situează raporturile cu celelalte țări în curs de dezvoltare „atît în contextul colaborării bilaterale, în scopul lichidării subdezvoltării și accelerării progresului economico-social, cît și în contextul luptei generale împotriva politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, pentru dreptul fiecărui popor de a fi stăpîn pe bogățiile naționale, pe destinele sale, pentru făurirea noii ordini economice și politice internaționale" [12]. *Pe linia cunoașterii reciproce*

---

[11] „Lumea" nr. 1 (792), 1 ianuarie 1979, p. 6.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1977, p. 74-75.

Scanned with OKEN Scanner

și colaborării se înscriu și vizitele pe care președintele României socialiste le-a întreprins în majoritatea țărilor africane, convorbirile pe care le-a avut cu conducătorii acestora. Întîlnirile la nivel înalt cu șefii a numeroase state africane, convorbirile oficiale desfășurate în spiritul prieteniei și al colaborării pe multiple planuri se definesc drept acte politice majore ce își au izvorul în Programul adoptat de Congresul al XI-lea al P.C.R., în politica partidului și statului nostru de dezvoltare a relațiilor României cu toate țările socialiste, cu statele în curs de dezvoltare, cu toate țările lumii fără deosebire de orînduire socială, de intensificare a participării țării noastre la circuitul mondial de valori materiale și spirituale, de creștere a contribuției României la soluționarea marilor probleme ale lumii contemporane. „Relațiile cu țările Africii, a căror evoluție este continuu ascendentă, îndeosebi în ultimii ani, datorită, în primul rînd, vizitelor pe care președintele Nicolae Ceaușescu le-a efectuat într-o serie de state ale acestui continent, contactele directe cu conducătorii acestor state își găsesc un loc distinct în ansamblul raporturilor internaționale ale României“ [13]. *Ele joacă un rol diplomatic important în acțiunea de solidaritate cu mișcările de eliberare națională, de susținere concretă și temeinică a politicii de ajutor acordat țărilor în curs de dezvoltare. România socialistă „ocupă o poziție cheie în relațiile internaționale prin apărarea fermă a drepturilor la independență, suveranitate și egalitate între națiuni, ale neamestecului în treburile interne ale altor țări...“* [14]. *În acest sens Michele Achilli, membru al Juriului internațional de acordare a Premiului „Simba“, aprecia că „marea contribuție pe care poporul român, președintele Nicolae Ceaușescu o aduc la cauza destinderii și păcii are valoare de exemplu pentru toate celelalte țări și popoare“* [15].

Activitatea economică externă a țării noastre, îndeosebi din ultimul deceniu, s-a definit printr-o fructuoasă cooperare cu statele africane, cunoscînd multiple și variate forme, reciproc avantajoase. Cum este cunoscut, în

---

[13] *Sub semnul prieteniei, colaborării, solidarității*, Editura politică, București, 1977, p. 5.

[14] Nicolae Ceaușescu, *Roumanie : 60 aniversaire*, „Afrique—Asie“, nr. 155, 19 fevrier, 1978, p. 31.

[15] „Lumea“ nr. 1 (792), 1 ianuarie 1979, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

programul comuniștilor români se constată dezvoltarea puternică a relațiilor de colaborare multilaterală dintre România și marea majoritate a țărilor din Africa, ceea ce deschide noi perspective pentru intensificarea cooperării economice, tehnice, științifice, culturale dintre țările noastre [16]. *În cuvîntul rostit la festivitatea decernării Premiului „Simba" pentru pace pe anul 1978, tovarășul Nicolae Ceaușescu apreciind realizările și cerințele de perspectivă ale colaborării României cu statele africane arăta: Întreținem „largi relații de cooperare cu țările africane. Mii de români acordă asistență tehnică multor țări din Africa; de asemenea, mii de tineri africani învață în România, în diferite domenii, pentru a putea apoi contribui la dezvoltarea economico-socială a țărilor lor. Considerăm că este necesar să facem și mai mult în acest domeniu, avînd în vedere că lichidarea subdezvoltării, progresul economico-social nu se pot realiza decît și cu contribuția științei, culturii, învățămîntului, asigurîndu-se accesul larg la cuceririle civilizației, tehnicii și tehnologiilor moderne, pe baza înfăptuirii unei noi ordini economice internaționale care să asigure deplina egalitate și echitate în relațiile economice internaționale"* [17].

---

[16] Pînă în prezent țările în curs de dezvoltare dețin o pondere de circa 22 la sută din comerțul exterior al țării noastre, care va depăși în cincinalul actual 25 la sută. Aceste schimburi au crescut în perioada 1960—1975 de aproape 24 de ori, într-un ritm mai rapid decît cel al extinderii comerțului exterior românesc în ansamblu. Obiectivele economice realizate în comun în ultimii ani de România cu țările în curs de dezvoltare din Asia, Africa și America Latină se ridică la 130. Specialiștii români care acordă asistență tehnică țărilor în curs de dezvoltare sînt prezenți în 60 de asemenea țări, numărul lor crescînd de la 4 000 în 1975 la 14 000 în prezent.

[17] „Scînteia", 22 decembrie 1978.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA I

1

GENEZA ŞI AFIRMAREA NAŢIUNILOR AFRICANE

Naţiunea — necesitate istorică

Renaşterea Africii contemporane, impunerea tot mai categorică pe arena istoriei a noilor popoare ce şi-au dobîndit independenţa, lupta acestora pentru afirmarea personalităţii şi identităţii naţionale, pentru apărarea şi consolidarea independenţei împotriva dominaţiei imperialiste, colonialiste şi neocolonialiste, pentru o evoluţie de-sine-stătătoare, pentru o afirmare suverană şi independentă se defineşte ca proces revoluţionar extrem de complex, ca parte inseparabilă a procesului revoluţionar mondial, ca tendinţă legică a progresului istoric.

Istoria contemporană evidenţiază tot mai vizibil şi plenar pe arena marilor lupte sociale şi naţionale, zeci şi zeci de popoare care s-au constituit în state autonome şi care îşi manifestă „cu tot mai multă putere voinţa lor de a pune capăt politicii imperialiste, colonialiste şi neocolonialiste, de a deveni pe deplin stăpîne pe bogăţiile naţionale şi de a trece pe calea dezvoltării economico-sociale independente“ [1], de a se constitui într-o formă de comunitate

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, Bucureşti, Editura politică, 1977, p. 112.

Scanned with OKEN Scanner

istorică aptă să creeze acel cadru social necesar pentru continuitate istorică și progres, pentru unitatea și solidaritatea forțelor interne, pentru independență și suveranitate împotriva oricărei tutele protectoare a fostelor metropole, de a se constitui în națiuni.

Transformările revoluționare structurale sociale și naționale ce au loc în epoca contemporană, constituirea și afirmarea „alături de națiunile vechi, cu o existență îndelungată, care au ajuns la maturitatea economică și spirituală... a zeci de națiuni tinere sau în curs de formare, care au de străbătut un drum lung pentru a ajunge la înflorirea deplină..." [2], impunerea acestora ca forțe ale dezvoltării și progresului istoric reclamă o interpretare dialectică, nuanțată dintr-o perspectivă determinist istoristă, a particularităților procesului complex de geneză a națiunilor pe continentul african. Firește, o abordare și interpretare a specificului națiunilor africane în sincronia și diacronia lor, în tendința legică de afirmare, de constituire dar și în realitatea lor structurală, presupune nu numai o raportare la „obiect", la Africa, dar și la istoria acestor popoare în contextul istoric mondial. Totodată, se impune o debarasare de orice „idoli" și tentații de analogii forțate în optici europo-centriste, de regîndire și remodelare a propriilor noastre concepții, o îmbogățire cu noi sensuri și semnificații a conceptelor de trib, comunități etnice etc., în consens cu realitățile inedite ale continentului african [3]. Ca o particularitate a genezei națiunii africane se înscrie în optica unor militanți autohtoni rolul deosebit al culturii. Amilcar Cabral sublinia în acest sens că în lupta lor popoarele respective au nevoie de muncitori și țărani capabili să se organizeze și să se autoconducă, să fie instruiți și pregătiți pentru a realiza o democrație practică. Aceste cerințe îl conduc la aprecierea că „lupta de eliberare nu poate fi doar un fapt de cultură, ci, în același timp, un *factor* cultural" [4].

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Editura politică, 1968, p. 395.

[3] Este necesar un nou aparat conceptual în vederea „descrierii specificului sistemelor sociale și politice ale Africii...", scria cunoscutul africanolog Basil Davidson în lucrarea sa *„Which Way Africa ?"* (1964).

[4] Amilcar Cabral, *Le Rôle de la culture dans la lutte pour la liberation nationale* (U.N.E.S.C.O. — 1972). Cf. Jean Ziegler, *Main base sur l'Afrique*, Editions du Seuil, 1978, p. 196.

Originalitatea și specificitatea procesului de formare a națiunilor africane se impune ca o sinteză a interacțiunii dialectice a factorilor tradiționali și moderni, interni și externi, naționali și internaționali, obiectivi și subiectivi, economici, politici și spirituali, a cadrelor sociale, economice, politice, culturale nu numai diferite de cele europene dar distincte chiar de la o regiune la alta, de la o zonă a continentului la alta.

Factorii ce motivează aceste diferențieri sînt nu numai numeroși din punct de vedere cantitativ dar și foarte complecși și diferențiați sub aspect calitativ (îndeosebi prin interacțiunea lor, prin ponderea acestora într-o mai mare sau mai mică măsură pe întinsul Africii). Continentul african este osmoza ethosului multiplelor popoare și comunități etnice cu tradiții, obiceiuri, religii și limbi diverse, moduri de viață și culturi diferite, aflate pe trepte social-istorice cît se poate de eterogene, de la formele gentilico-tribale la tipuri semifeudale și feudale sau de la formele incipiente ale capitalismului la elemente ale capitalismului dezvoltat.

Fără a neglija cerințele legităților istorice și a condițiilor concrete în care acestea se manifestă diferențiat și cu multiple determinări particulare pentru fiecare stat, popor, comunitate africană, fără a eluda evidența unei continuități istorice în dinamica acestor popoare, nu poate fi minimalizat faptul că noile națiuni apar și se afirmă în contextul unui înalt grad de dezvoltare a societății umane, a impunerii unei noi revoluții în știință și tehnică, a unui grad sporit de libertate a omului în raport cu natura, a manifestării la scara planetară a unei civilizații a secolului XX. Totodată, mișcările de eliberare națională a popoarelor africane, lupta acestora pentru decolonizare nu se desfășoară și nu se realizează izolat de marele torent revoluționar al contemporaneității.

Deosebit de utilă apare în acest caz ideea enunțată și argumentată teoretic de către filozoful Jacques Goblot [5] privind *dezvoltarea prin „excepție"* (a neobligativității parcurgerii tuturor formațiunilor sociale cunoscute pînă în prezent în istorie), sau a *progresului prin „transfer"*, adică

---

[5] *„Istoria civilizațiilor" și concepția marxistă despre evoluția socială*, în vol. A. Pelletier, J. J. Goblot, *Materialismul istoric și istoria civilizațiilor*, trad. lb. franc., București, Editura politică, 1973.

Scanned with OKEN Scanner

a posibilității unor comunități umane mai puțin evoluate ca în contact cu forme și zone sociale mai avansate să devină „un punct nou de dezvoltare“ [6].

Analizată și interpretată din perspectiva deschiderilor pe care le oferă materialismul istoric, geneza națiunilor africane relevă particularități menite să rețină atenția. Astfel, o particularitate o constituie nu atît absența unei comunități de viață economică cît faptul că nu numai capitalismul poate permite realizarea unei astfel de comunități (în condițiile revoluției în știință și tehnică, a cooperării între țările lumii, a importului de tehnologie etc.), că revoluția națională nu este și nu trebuie să fie întotdeauna o revoluție burgheză, ci experiența mișcărilor de eliberare națională, victoria acestora în majoritatea țărilor africane, transformarea lor în veritabile lupte politice pentru consolidarea și desăvîrșirea procesului decolonizării atestă largul lor caracter democratic, popular reflectat atît în obiectivele strategice fundamentale cît și în forțele sociale, de masă chemate a le înfăptui. Epoca contemporană se definește prin mutații social-politice, economice structurale, prin anumite tendințe de evoluție caracteristice : *destrămarea, în ansamblu a sistemului colonial al imperialismului și afirmarea a noi state și popoare ca entități suverane și independente ; transformarea mișcărilor de eliberare într-o luptă continuă pentru apărarea și consolidarea independenței ; afirmarea luptelor pentru decolonizare integrală ca lupte pentru crearea națiunilor ca forme istorice de comunitate umană,* imperios necesare evoluției de-sine-stătătoare, progresului suveran și independent al popoarelor ; *opțiunea a noi țări și popoare pentru o cale de dezvoltare de-sine-stătătoare,* „...opțiunea pentru o dezvoltare ca fenomen endogen, cu rădăcinile într-un sol național determinat, într-o societate structurată într-un anumit fel și înzestrată cu un anumit set de valori“ [7] ; *opțiunea pentru socialism* etc.

Apreciind cît se poate de nuanțat și profund relația factorilor interni și externi în dobîndirea independenței

---

[6] A se vedea Damian Hurezeanu, *Progresul — trăsătură obiectivă a dezvoltării istorice,* în vol. *Progresul istoric și contemporaneitatea,* București, Editura politică, 1977.

[7] Gheorghe Dolgu, *Diversitatea condițiilor și opțiunilor economice și social-politice în țările în curs de dezvoltare* (dezbatere) în : „Era socialistă“, nr. 3, 1978, p. 23.

Scanned with OKEN Scanner

politice a popoarelor, menţionînd că „libertatea nu poate fi dăruită unui popor“ dar, şi că „un popor nu poate fi privat la nesfîrşit de libertate“, preşedintele Tanzaniei, J. Nyerere, demonstrează cu argumente din istoria propriei sale ţări că „Tanzania este unul din numeroasele state africane care îşi datorează existenţa actuală mişcării anticolonialiste care a cuprins lumea după cel de-al doilea război mondial (1939-1945)“. Tanzanienii nu au putut să-şi dobîndească independenţa (1961) „fără o luptă hotărîtă“. Dar izbînda lor „nu a fost consecinţa numai a eforturilor proprii, am fost avantajaţi şi de faptul că colonialismul devenise un lucru inacceptabil pentru omenire ; devenise un fapt recunoscut că el este incompatibil cu principiile de egalitate şi libertate umană“ [8]. Într-o lume a interdependenţelor dar şi a decalajelor, a imperativului istoric al instaurării unei noi ordini economice şi politice internaţionale, a utilizării egale de către toate popoarele a celor mai noi cuceriri ale cunoaşterii umane, ale ştiinţei şi tehnicii, într-o lume în care dreptul de a dispune liber de propriile bogăţii şi resurse naturale, de a-şi hotărî în mod suveran propria soartă etc. se impune cu tot mai multă tărie, coordonatele sociale, economice, politice şi culturale de geneză ale noilor naţiuni africane sînt cu totul altele decît cele de la sfîrşitul secolului XVIII şi începutul secolului XIX din Europa.

Statornicirea independenţei în ţările africane — afirma J. Nyerere „se datorează în mai mare măsură adeziunii generale la principiile independenţei naţionale decît capacităţii de apărare“, de aceea „orice întărire a adeziunii la principiul independenţei naţionale este importantă pentru africani, iar orice slăbire ne îngrijorează“ [9].

În jurul particularităţilor genezei naţiunilor africane gravitează probleme de cea mai mare importanţă teoretică şi politică pentru ideologia şi activitatea practică a statelor şi partidelor de guvernămînt din fiecare ţară ; în jurul aceloraşi aspecte gravitează dezbaterile teoretice din marile forumuri internaţionale ca şi confruntările de idei din politologia, sociologia, filozofia şi dreptul internaţional contemporan.

---

[8] Julius Nyerere, *Some Aspects of Liberation*, în „Africa“ nr. 53, Jan. 1976, p. 13-14.
[9] Julius Nyerere, *op. cit.*, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

Impunînd și supunînd reflecției teoretice o serie de aspecte inedite, originale, geneza și consolidarea națiunilor africane reclamă, totodată, și soluții politice, economice și sociale inedite.

Necesitatea istorică imperioasă a națiunii pentru popoarele și comunitățile africane, ca afirmare și materializare a principiilor autodeterminării popoarelor, a suveranității și independenței lor, ca formă istorică de comunitate etno-umană aptă a favoriza realizarea progresului și dobîndirea bunăstării acestora este amplu reflectată în programele partidelor, în planurile de dezvoltare ale statelor africane.

Doctrinari autohtoni de prestigiu susțin necesitatea istorică a națiunii concepută drept cadru social al asigurării progresului și bunăstării și al unei evoluții independente și suverane. Sintetice și concluzive sînt în acest sens opiniile președintelui Julius Nyerere, conform cărora „fiecare națiune trebuie să decidă pentru ea însăși ceea ce este în propriul ei interes și acest interes trebuie să fie determinat de politica sa“ [10]. Fiecare națiune trebuie să se îngrijească de evoluția ei, de reconstrucția națională și „este necesar să se știe — menționa președintele Mozambicului, Samora Machel —, că reconstrucția națională depinde de participarea națională“ [11].

Există o poziție larg acceptată a conducătorilor africani în a reclama și impune „respectul dreptului ca națiunea să-și determine ea însăși natura și amploarea angajării sale în dezvoltarea cooperării cu alte națiuni“ [12].

Ideea efortului propriu al fiecărui popor de a-și edifica o națiune liberă și suverană este o idee centrală a politicii statelor și guvernelor africane. Dacă zambienii — menționa dr. Kenneth Kaunda, președintele Republicii Zambia —, „doresc să-și afirme libertatea, drepturile și demnitatea lor, dacă doresc să se bizuie pe forțele proprii, factor care reprezintă în sine cea mai sigură modalitate de afirmare a demnității individului... a lărgirii libertății

---

[10] Julius Nyerere, *Africa trebuie să-și acorde politica sa idealurilor sale* în „Jeune Afrique“, nr. 867, 1977, p. 46.

[11] Samora Machel, *„Tercer Mundo“*, în *„Rinascita“*, nr. 5, 1976.

[12] Toastul președintelui William Tolbert jr., în vol. *Vizita președintelui Nicolae Ceaușescu în unele țări africane*, București, Editura politică, 1974, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

individuale, atunci trebuie să fie stăpîni ai economiei zambiene“ [13].

Întemeietorul filozofiei și ideologiei conștientiste, regretatul Kwame Nkrumah, apreciat de președintele României socialiste, drept „unul din militanții de seamă în lupta pentru independența Ghanei... luptător pentru eliberarea Africii de sub dominația imperialismului și neocolonialismului“ [14], punea și relua adeseori problema locului și rolului națiunii pentru comunitățile africane precizînd că, deși se vorbește de „națiuni africane“ născute odată și prin intermediul dominației coloniale, acestea, dacă au existat, „au fost create artificial de către străini în interesul lor propriu, fără vreo legătură cu civilizația africană tradițională, și, în acest sens, „ele s-au dovedit a fi necorespunzătoare modului de viață african și neviabile din punct de vedere economic“ [15].

Astfel, personalitățile politice ale Africii concep națiunea nu ca pe o formă de import, „altoită“ pe realitățile lor ci ca pe o formă specifică de convieţuire umană care să se nască și să evolueze ca o continuare firească a civilizației lor, care să unească și să fertilizeze simțămintele și năzuințele africanilor de independență națională și emancipare socială, care să permită o afirmare economică, politică, socială, culturală a noilor state suverane și independente ale continentului negru. Documentele programatice ale partidelor și guvernelor tinerelor state africane situează ca obiectiv fundamental al procesului istoric pe care-l înfăptuiesc o evoluție de-sine-stătătoare, independentă și suverană în toate domeniile — economic, politic, militar și diplomatic — realizarea națiunii drept cadrul istoric necesar dezvoltării popoarelor lor.

„Dacă *istoria* este rezultatul acțiunii, al tuturor activităților conștiente ale unui popor — remarca președintele Republicii Guineea, Ahmed Sékou Touré — *națiunea* reprezintă conjugarea dialectică a totalității bunurilor cîș-

---

[13] K. D. Kaunda, *Humanism in Zambia*, în vol. *After Mulunghushi*, Edited by Bastiaan de Gaay Fortman, East African Publishing House, 1969, p. VI-VII.

[14] *Sub semnul prieteniei, colaborării, solidarității*, București, Editura politică, 1977, p. 179-180.

[15] Kwame Nkrumah, *Revolutionary Path*, Panaf Books Ltd., 1973, p. 464.

Scanned with OKEN Scanner

tigate, a nevoilor și aspirațiilor tuturor păturilor sociale ale unei țări“ [16].

Se confirmă astăzi că și pentru popoarele africane apariția și dezvoltarea națiunii, afirmarea personalității naționale este un proces legic, o etapă obiectiv necesară.

Istoria contemporană a Africii atestă adevărul că forma istorică de comunitate social-umană — națiunea — este „opera“ de veacuri a popoarelor, este rezultatul unui proces îndelungat de continuitate istorică și de redimensionări calitative generate de schimbările și transformările structurale ale vieții sociale, economice și spirituale ce au loc în etapa actuală de consolidare și apărare a unei evoluții independente a statelor africane.

Afirmarea națiunilor africane trebuie analizată în perspectiva istorică a realizării și consolidării lor, în evoluția lor procesuală, dinamică și, totodată, în relația lor cu societatea africană, cu formațiunile sociale, sau stările tranziționale în care se află, evidențiind faptul că ele se impun drept un cadru istoric ce se încheagă printr-o comunitate de viață economică, politică, culturală și care la rîndul lor permit și condiționează evoluția și structurarea vieții economice, politice, sociale, spirituale, culturale.

În concepția lui Sékou Touré forța națiunii derivă „din caracterul de adevărată interacțiune dintre realitatea economică, politică, socială și ideologică ce domină viața țării“ [17].

Că națiunea reprezintă pentru popoarele africane o necesitate istorică și că ea este de acum o realitate mai veche pentru unele popoare, iar pentru altele de dată mai recentă, că afirmarea și consolidarea națiunilor africane este un *proces* foarte complex, cu multiple determinări specifice, inedite, că probează experiențe istorice proprii, că este în plin proces de constituire și afirmare, că este o cerință de viitor a întăririi și consolidării, nu există, în genere, un dezacord între ideologii și doctrinarii africani. Confruntările teoretice au loc îndeosebi în sfera motivărilor, a explicării cauzelor care generează specificul

---

[16] Ahmed Sékou Touré, *La Révolution culturelle*, Tome XVII, 3-e, Edition, oct. 1972, p. 161.

[17] *Ibidem.*

acestora, complexul de factori istorici, interni și externi care au întîrziat și împiedicat apariția lor.

Unii autori, inclusiv africani, consideră că pe aceste meleaguri, într-o formă primară, națiunea a existat și chiar a premers dominației coloniale, alții consideră că de o atare formă de comunitate umană etno-socială în acest spațiu geografic se poate vorbi numai în perioada postcolonială. Numeroși doctrinari, în special africani, consideră că încă în fazele timpurii, ale epocii comunaliste, tradiționale națiunile s-au format în temeiul unui început de comunitate economică în timp ce alții, îndeosebi unii africanologi europeni, consideră că nici astăzi, în epoca independenței politice nu se poate încă vorbi de o comunitate de viață economică la națiunile africane. De ce ? Națiunile africane se pot ele oare închega în afara unuia din elementele integratoare ale celorlalte dimensiuni — culturale, geografice, politice, lingvistice, spirituale ? Sau în funcție de o multitudine de factori și în primul rînd de „zestrea" economică atît de eterogenă moștenită de la colonialism, starea de subdezvoltare, determinarea economică comportă și ea anumite „supradeterminări" (contextul internațional, tradițiile, continuitatea și vitalitatea culturală, gradul de maturizare al forțelor sociale din fiecare țară, forța politică a mișcărilor de eliberare națională etc.) ?

Reiese astfel că pentru a înțelege și interpreta, din perspectiva înnoitoare deschisă de concepția materialist-istorică a procesului complex și pluricondiționat al genezei și afirmării națiunilor africane, abordarea și analiza etapelor revoluțiilor sociale, naționale, a diversificării și îmbogățirii bazei sociale a mișcărilor de eliberare ca și a procesului revoluționar african, al rolului partidelor și claselor, al ideologiilor naționale și conștiinței istorice și nu în ultimul rînd al locului dominației coloniale (pentru trecutul nu prea îndepărtat al acestor popoare, ca și a practicilor neocolonialiste prezente) sînt tot atîtea direcții de cercetare și reflecție.

Referirea la unele dintre acestea permite să surprindem atît trăsături generale, comune ce caracterizează toate sau un grup de națiuni africane, cît și o diversitate de aspecte noi, reflex al unor realități istorice, sociale inedite, al unor soluții originale oferite problemelor puse de istorie acestor comunități.

Scanned with OKEN Scanner

Similitudini și particularități ale genezei și consolidării națiunilor africane

Este un adevăr istoric că situația Africii, și acest aspect nu poate fi ignorat fără consecințe nici astăzi, s-a caracterizat dintotdeauna prin coordonate obiective și subiective cu totul distincte. De aci decurg și notele originale ale genezei și afirmării națiunilor africane.

Desfășurîndu-se în timp mai tîrziu decît în Europa și în condiții istorice deosebite, geneza națiunilor africane ne apare ca un proces complex cu elemente specifice. Analizînd particularitățile genezei națiunii africane — Jean Ziegler — profesor de sociologie la Universitatea și Institutul universitar de studiere a dezvoltării din Geneva — sintetiza trei aspecte importante prin care aceasta s-a deosebit de națiunea europeană a secolelor XVIII și XIX. *Un aspect* este faptul că „în Africa neagră construcția națională și construcția de stat reprezintă pentru mișcarea de eliberare două sarcini complementare".

Al doilea element ar fi „inexistența unei clase naționale, a unei burghezii naționale" doar a unei burghezii compradore, sau, mai precis, a unei „lumpen-burghezii" [18]. Ca o consecință logică se conturează *al treilea* element: „în Africa neagră națiunea nu a reprezentat o ruptură cu societatea feudală. Capitalul financiar multinațional, agresiunea politică, economică și militară din *exterior*, a distrus modurile de producție precapitaliste, a abolit diferențierile etnice, accentuînd în același timp diferențierile sociale..." [19]. Burghezia compradoră africană nu s-a născut din lupta împotriva feudalismului autohton (după opinia autorului). Continentul african a pășit pe calea afirmării naționale relativ recent și într-o ordine neuniformă [20], modalitățile de realizare înseși depinzînd, în bună măsură, de implicațiile și consecințele politicii de dominație colonială asupra existenței sociale a popoarelor africane, asupra relațiilor lor economice, sociale, morale, religioase, a instituțiilor autohtone. Prin metodele sale, cum remarca

---

[18] O situație deosebită întîlnim în țările Maghrebului sau în Egipt.

[19] Jean Ziegler, *Main base sur l'Afrique*, Editions du Seuil, 1978, p. 39-41.

[20] Louis C. D. Joos, *Scurtă istorie a Africii negre*, București, Editura politică, 1966, p. 446.

Scanned with OKEN Scanner

J. P. Sartre, colonialismul „a putut întîrzia, dar nu opri emanciparea popoarelor africane".

Colonizarea Africii, proces ce a început în sec. XVI—XVII, s-a adîncit din a doua jumătate a secolului al XIX-lea ca urmare a războaielor de cotropire și a luptei între marile puteri imperialiste pentru reîmpărțirea lumii. Conferința internațională pentru problemele coloniale (Berlin 1884—1885) a constituit doar unul dintre primele acte în procesul de înrobire și dominare a popoarelor continentului. Organizarea și dirijarea metodică a exploatării bogățiilor solului și subsolului, desconsiderarea și chiar negarea continuității istorice și culturale a comunităților africane, urmărind să realizeze dezrădăcinarea băștinașilor din solul lor spiritual, social, tradițional african, se identifică cu cel de-al doilea act al procesului de dominație colonială, act de durată și cu consecințe distrugătoare pentru existența istorică a acestor comunități umane.

Exploatarea autohtonilor era atît de cruntă, consemna presa progresistă din România acelor vremuri, „încît un mare număr dintre aceștia cu riscul vieții își *părăseau locurile natale*". Într-un spirit de solidaritate militantă cu situația tragică a popoarelor din colonii, publicația românească „Lumea nouă" din ianuarie 1896 dezvăluia și înfiera exploatarea sîngeroasă, incendierile și violurile, crimele comise de colonialiștii „civilizatori". „Bătăile de bici cu piele de hipopotam... punerea în lanțuri... măcelul fără milă al tuturor prinșilor din triburile neascultătoare — toate aceste mijloace «civilizatoare» se pun în practică... în coloniile germane din Africa, le pun și englezii, și francezii în coloniile lor" [21].

Exploatarea colonială a avut multiple consecințe sociale, economice, politice, culturale pentru destinul acestor popoare. Ea a determinat, între altele, frînarea și întîrzierea dezvoltării lor sociale, distrugînd economia tradițională, cel mai adesea nepunînd ceva nou în loc, nepermițînd să se nască sau să se dezvolte germenii unei economii autohtone. Totodată, prin exploatarea sîngeroasă a mîinii

---

[21] Cf. C-tin Botoran, Gh. Unc, *Tradiții de solidaritate ale mișcării muncitorești și democratice din România cu lupta de emancipare națională și socială a popoarelor din Asia, Africa și America Latină*, București, Editura politică, 1977, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

de lucru [22], prin surparea din temelii a organizării gentilice tribale, a instituţiilor politice tradiţionale, puterile coloniale au urmărit să impună forţat elemente ale economiei capitaliste şi prin aceasta au creat în unele locuri premisele obiective pentru apariţia germenilor capitalismului naţional, implicit ale unei burghezii naţionale şi a unui proletariat în formă incipientă.

Ideologii colonialismului au acreditat idei şi au întemeiat doctrine politice, istorice, sociologice cu privire la actul fundamental, „civilizator", al acestora de a inaugura şi permite intrarea africanilor pe arena istoriei, lansarea lor pe orbita evoluţiei în timp.

Istoria Africii precoloniale, a Africii tradiţionale atestă existenţa unor civilizaţii tradiţionale africane, a unei continuităţi istorice şi culturale care le-a permis rezistenţa şi fiinţarea ca popoare, state sau comunităţi etnice [23] sub dominaţia colonială şi a oferit cel mai adesea baza de pornire pentru mişcările politice de eliberare naţională. „Faptele" culturii tradiţionale sînt în concepţia lui Amilcar Cabral — matricea, solul care alimentează rezistenţa şi fiinţarea comunităţilor africane în perioada dominaţiei coloniale, ele constituind embrionul viitoarelor mişcări de eliberare naţională [24].

Cu tot accentul pus pe cultura tradiţională, Cabral nu a înţeles mişcarea de eliberare ca o mişcare de renaştere

---

[22] *Ibidem*, p. 119. În calitatea sa de corespondent al gazetei „România muncitoare", Panait Istrati semna un articol *„Note de drum în Egipt"* (30 mai 1913) care relata mizeria economică şi socială a muncitorilor şi conchidea cu perspicacitate: „atunci cînd lucrătorii egipteni îşi vor dobîndi conştiinţa socială şi naţională se vor întreba „ce caută europenii în ţara lor şi atunci lupta de eliberare naţională va avea sorţi de izbîndă" (Cf. *Tradiţii de solidaritate ale mişcării muncitoreşti şi democratice din România cu lupta de emancipare naţională şi socială a popoarelor din Asia, Africa şi America Latină*, Bucureşti, Editura politică, 1977, p. 119).

[23] Africanii „şi-au stabilit şi menţinut pentru secole o puternică şi adecvată structură socială, corespunzătoare mentalităţii şi dezvoltării fiecărei regiuni. Africanii s-au guvernat ei înşişi respectînd legi morale şi disciplinare exemplare prin care şi-au protejat şi organizat existenţa lor, au menţinut pacea şi securitatea nu numai a omului dar şi a naturii; folosind chiar o tehnică „primitivă", aceasta le-a permis să acumuleze şi o anumită înţelepciune, o structură socială şi psiho-socială stabilă; să supravieţuiască în pofida ostilităţilor mediului natural sau social (Thomas R. Kanza, *Evolution and Revolution in Africa*, Rex Collings, London, 1971, p. 78).

[24] A se vedea Amilcar Cabral, *La résistance culturelle*, „Esprit", 1976, nr. 5.

culturală animată de nostalgia trecutului ci, deosebit de percutant, a surprins esența acesteia ca fiind concomitent o depășire a „tradiționalului“ și învingere a „colonialismului“. „Mișcarea de eliberare națională depășește contradicția colonială prin construcția națională“ [25].

Cu totul îndreptățită apare interpretarea dialectică, nuanțată a acestui proces în diferite lucrări apărute în țara noastră: „Dezvoltarea popoarelor din țările recent eliberate spre formarea unei societăți moderne și prospere, spre transformarea lor în națiuni întîmpină opoziția imperialismului, a neocolonialismului, ceea ce se răsfrînge și în poziții exprimate pe plan teoretico-ideologic. Se încearcă a se nega «legitimitatea» continuității istorice a acestor popoare, integrarea în moștenirea spirituală a tinerelor națiuni în formare a valorilor create de popoarele respective de-a lungul secolelor și mileniilor înainte de cotropirea lor de către colonialiști“ [26].

Încercări și căutări ale unor forme de organizare cît de cît mai potrivite luptei popoarelor africane pentru emancipare socială și națională sînt consemnate de istorie ca un proces îndelungat în trecutul acestora, ca parcurgînd etape și momente distincte.

Astfel, mișcarea de rezistență a popoarelor africane, răscoalele populare din Tanganyka (1884—1889), războiul dus de populația din acea zonă a Africii împotriva dominației străine au constituit germenii maturizării și transformării acesteia într-o veritabilă mișcare politică de eliberare națională. Baza lor socială, definirea lor ca mișcări țărănești de masă (cel puțin pentru perioada interbelică), dinamica și diversificarea acestora conferă un specific atît mișcărilor de eliberare, cu un conținut concomitent antifeudal și antiimperialist, cît și procesului de geneză a națiunilor africane.

Aportul deosebit al țărănimii la lupta pentru dobîndirea unor condiții de viață corespunzătoare, fără a fi exagerat și unilateralizat, nu poate fi ignorat nici astăzi, cum nu a putut fi nici cu decenii în urmă pentru istoria popoarelor africane, cu deosebire a acelora aflate în faze sociale eterogene de evoluție.

Prin însăși situația sa în societate, pătură numeroasă dar eterogenă, fără o ideologie și organizații proprii, ță-

---

[25] Jean Ziegler, *op. cit.*, p. 215.
[26] Constantin Vlad, *Eseuri despre națiune*, București, Editura politică, 1971, p. 87.

Scanned with OKEN Scanner

rănimea a fost antrenată în mişcarea de eliberare naţională fie de burghezia naţională, acolo unde capitalismul începuse să se afirme (Egipt), fie de proletariat, fie de aristocraţia feudală (Maroc) devenind astfel un factor revoluţionar esenţial [27], aceasta cu atît mai mult cu cît proletariatul african în perioada interbelică era la începuturile procesului de constituire, proces ce continuă şi astăzi.

Un rol deosebit pentru fenomenul de închegare şi afirmare a mişcărilor de eliberare naţională, pentru dobîndirea unei conştiinţe istorice chiar într-o formă incipientă, l-au avut apariţia organizaţiilor politice autohtone.

Pertinentă apare în acest sens aprecierea conform căreia „pentru popoarele din Africa neagră, perioada interbelică coincide cu înfiinţarea *primelor organizaţii politice*, care, conduse de reprezentanţi ai burgheziei locale sau intelectuali formaţi la şcolile franceze sau engleze, îşi propuneau ca obiectiv înfăptuirea unor reforme privind modernizarea structurilor autohtone, astfel încît să le fie asigurată participarea la treburile publice" [28]. Printre acestea pot fi amintite Partidul Naţional Democrat Nigerian (1922), Congresul Naţional Vest-African, fondat la Accra — 1920, Asociaţia Est-Africană a Tineretului Kikuitu (Nairobi), Partidul Socialist din Senegal (sept. 1935), Organizaţia Radicală, Mişcarea Tineretului din Lagos (Nigeria) etc.

Literatura sociopolitică africană abordînd şi analizînd relaţia naţiune—colonialism relevă faptul că nu poate fi vorba de o atitudine de încurajare şi sprijinire de către puterile coloniale a formării noilor naţiuni, ci, dimpotrivă, pentru a întîrzia şi îngrădi procesul istoric de constituire a lor, pentru a stăvili şi înăbuşi în germene organizarea şi impunerea mişcărilor de eliberare ele au căutat să adîncească şi să sporească gradul de eterogenitate etnică, lingvistică şi religioasă. Mai mult, prin aplicarea principiului „divide şi stăpîneşte", au fost amplificate şi instituţionalizate diferenţele şi diferendele tribale şi rasiale [29].

Printr-o politică de învrăjbire şi dezbinare, printr-o practică de aţîţare a conflictelor tribale, lingvistice, religioase metropola urmărea să-şi asigure exploatarea nestingherită a coloniilor, să împiedice nu numai o comu-

---

[27] Cf. C-tin Botoran, Gh. Unc, *op. cit.*, p. 39.
[28] *Ibidem*, p. 177.
[29] *Nation Building in Tanzania*, Edited by A. Rweyamamu, East African Publishing House, Nairobi, 1970, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

nicare a lor dar cu deosebire trezirea și formarea unei conștiințe colective, a unirii acestora în lupta împotriva dușmanului comun.

Administrațiile coloniale, remarca cunoscutul și regretatul om politic kenyan, Tom Mboya, au practicat o adevărată politică „de a-și recruta poliția din anumite triburi, pentru alte munci din altele, funcționari din altele...", reușind prin aceasta nu numai să nu facă un sistem social-administrativ reprezentativ dar și să furnizeze „baza pentru conflictele tribale" [30].

Starea economică de subdezvoltare, menținerea încă a dependenței economice de fostele metropole, este o consecință nemijlocită a faptului că „în cele mai multe din aceste țări, capitalismul «de la centru» — în virtutea legilor sale, a împiedicat modurile de producție existente să evolueze în mod firesc, dar nu a generalizat modul de producție capitalist la «periferie»" [31].

Formațiunea moștenită de africani de la colonialiști nu este omogenă, structurată, închegată, nu este o economie capitalistă ci de regulă una hibridă, o „economie extravertită, dezarticulată, sau în orice caz, dispunînd de un grad redus de integrare națională..." [32].

Firește, astfel de epoci de tranziție, de trecere la noi structuri sociale, implicit la noi tipuri de formațiuni sociale și la noua formă istorică de comunitate umană — națiunea, nu sînt nici pașnice și nici lipsite de contradicții ci „exercită maximum de constrîngeri asupra poporului" [33], generează adevărate crize, „crize ale încrederii" în propriile forțe, în dorința și capacitatea de a depăși stadiile „critice" de evoluție, precum și „crize" ale încrederii în relațiile cu celelalte state pentru a nu fi nesocotite interesele și idealurile naționale ale noilor state africane.

Marea majoritate a popoarelor Africii contemporane au avut ca punct de pornire în acest proces statutul de foste colonii, de foste comunități dependente economic, politic, care și datorită gradului diferențiat de exploatare colonială în diversele regiuni ale continentului (în funcție de bogățiile solului și subsolului, deschiderea la ocean, po-

---

[30] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood*, Heinemann Educational Books, London, Ibadan, Nairobi, ed. 1972, p. 2.

[31] A se vedea Samir Amin, *Le développement inégal, essai sur les formes sociales du capitalisme périferique*, Les Editions de Minuit, 1973, p. 278-284.

[32] Gheorghe Dolgu, *op. cit.*, p. 23.

[33] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood*, p. 2.

Scanned with OKEN Scanner

sibilități și mijloace de comunicare etc., prețul mîinii de lucru etc.) au înregistrat ritmuri și niveluri diferențiate de evoluție.

Existența unui adevărat „mozaic" de comunități etnice, state cu diferite grade sociale de dezvoltare, unele cu o putere de organizare mai mare și o capacitate deosebită de „adaptare" la schimbări, cu trecut istoric și tradiții culturale puternice care le-au închegat și le-au conferit o notabilă ordine internă, care se conjugă desigur cu factori economici, sociali, politici, ecologici, cu forțele sociale revoluționare, a unor îndelungate mișcări politice de eliberare națională determină anumite particularități locale. Astfel, regiunea de Nord a continentului (Egipt, Tunisia, Algeria, Maroc, Libia) prezintă anumite elemente distinctive : comunități etnice mai omogene, unite prin comunitate de credință religioasă (islamică), prin unitate de limbă (araba), prin participarea acestora încă din perioada precolonială la schimburile de mărfuri cu celelalte continente, prin pătrunderea mai timpurie a capitalismului și implicit ivirea într-o formă incipientă a unui proletariat, a unei burghezii naționale, a unui grad mai înalt de organizare politică, și în acest sens stadiul de formare a națiunilor este oarecum mai avansat. Cu toate notele comune acestui grup de țări se relevă, totodată, o unitate în diversitate, căci fiecare țară, la rîndul ei, prezintă note specifice, generate chiar de statutul lor diferențiat de foste colonii. Astfel, „contextul colonial al Algeriei era deosebit și făcea societatea algeriană, din punct de vedere politic, economic și cultural, una din societățile cele mai deposedate din lume. Spre deosebire de Maroc și Tunisia unde statul dominat, nu era din punct de vedere juridic negat, Algeria avea un statut de departament francez [34]. Îi era negată identitatea, personalitatea juridică și interzisă studierea propriei limbi în școlile publice.

În regiunea centrală și de vest existența unor populații eterogene din punctul de vedere al originii etnice, al limbilor, culturilor, religiilor și, cu precădere, al vieții economice aflate în plin proces de tranziție, afirmarea națiunilor se înscrie ca obiectiv strategic fundamental al programelor revoluțiilor democrat-populare, al revoluțiilor

---

[34] Gérard Chaliand, *Mythes Révolutionaires du Tiers Monde*, Editions du Seuil, 1976, p. 96.

Scanned with OKEN Scanner

naţionale, al politicii democrat naţionale a statelor suverane [35].

Geneza naţiunilor în ţările africane din zona sud-sahariană evidenţiază elemente noi, specifice. Aci sînt, de pildă, state care şi-au dobîndit independenţa de peste un deceniu şi jumătate şi care îşi orientează politica spre dezvoltarea de-sine-stătătoare, spre afirmarea ca naţiuni libere şi prospere. Sînt, de asemenea, state care şi-au dobîndit de curînd independenţa : Angola, Mozambic, Guineea-Bissau, Insulele Capului Verde, Sao Tomé şi Principe şi care se găsesc în plin proces de organizare şi constituire a unor partide politice conducătoare, a unor alianţe ale forţelor revoluţionare etc. în vederea organizării vieţii interne şi înfăptuirii decolonizării integrale.

Unele popoare ca de pildă cele din Namibia, Rhodesia şi Africa de Sud luptă încă pentru lichidarea regimului rasist, a politicii de apartheid, pentru cîştigarea independenţei de stat.

Cu toate caracteristicile zonale sau regionale ale formării naţiunilor la unele grupe de ţări şi popoare africane elementul de unitate, de interferenţă este mai pregnant. Astfel, după anumiţi exegeţi ai problematicii africane, construcţia naţiunii din aceste zone ar cunoaşte cel puţin trei momente comune în interacţiunea lor : 1) „procesul integrării naţionale, semnificînd efortul continuu al partidelor de guvernămînt şi al guvernelor ca atare de a consolida legătura dintre diversele triburi şi comunităţi existente ; 2) procesul creării şi dezvoltării noilor instituţii politice, juridice etc. sau modificarea celor vechi pentru a face faţă cerinţelor impuse de noua societate şi, 3) procesul dezvoltării economico-sociale“ [36].

---

[35] „Gradul de specializare din agricultură şi industria artizanală a condus la o dezvoltare sporită a pieţelor în Africa de vest neîntîlnită în alte părţi ale continentului“. Populaţia comunităţilor (adevărate state) Hausa datorită gradului de dezvoltare al comerţului, circulă astăzi peste tot în regiunile savanei şi de coastă ale Nigeriei şi Ghanei în timp ce bărbaţii şi femeile din comunitatea etnică Yoruba sînt prezenţi pe pieţele de la Abidjan, Bobo-Dioulasso şi chiar Ghana. Vizitatorul din aceste părţi ale Africii este impresionat de „diferenţele locale, de stilul arhitectural bogat şi diversificat, de diferenţele de moduri culturale şi tipuri de civilizaţie“ (P. C. Lloyd, *Africa in Social Change*, Penguin Books, ed. 1972, p. 25).

[36] *Nation Building in Tanzania*. Edited by A. Rweyamamu, East African Publishing House, Nairobi, 1970, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

Comunitatea de teritoriu stă și la temelia națiunilor africane, prezentînd, desigur, însemnate particularități. După opinia lui Jean Ziegler, Africa ar fi cel mai fărîmițat continent, numărînd nu mai puțin de 55 de state, cu niveluri de dezvoltare eterogene. O mare parte dintre acestea fiind de fapt formațiuni sociale mai puțin stabile, supuse unor lovituri de stat și conflicte etnice [37].

În ceea ce privește comunitatea de limbă am putea spune că aceasta constituie un element particular dintre cele mai evidente, față de situația națiunilor neafricane. „Absența unei etnii comune și a unei identități culturale obligă acum aceste noi națiuni să-și creeze o identitate națională prin anumite simboluri naționale. În acest sens limba națională este frecvent invocată alături de o conducere națională, mișcare națională ca simbol al unificării" [38]. La națiunile multietnice, cum sînt mai toate națiunile continentului african, numărul limbilor sau dialectelor corespunde, în genere, cu numărul triburilor sau grupurilor de triburi existente. În fiecare țară din cele 80—90 sau chiar 200 de asemenea limbi tribale, 7-8-10 dintre ele sînt mai extinse, mai influente. De regulă, acestea sînt ale unor triburi puternice, avînd tradiții și culturi mai dezvoltate, un trecut istoric mai bogat.

În asemenea condiții, cel puțin pentru epoca de față, o sarcină dintre cele mai dificile pentru guvernele și partidele de guvernămînt este aceea de a ajunge la impunerea unei limbi africane ca limbă oficială, ca limbă unanim recunoscută. Deși unele experiențe în acest sens nu lipsesc (în cazul Kenyei și Tanzaniei de pildă) marea majoritate a țărilor africane mențin încă drept limbi oficiale pe cele impuse de fostele puteri coloniale : engleza, franceza, portugheza, spaniola, olandeza, germana etc. deși aceste limbi sînt unanim apreciate de popoarele respective ca fiind limbi de import.

În procesul complex de renaștere națională un rol deosebit îl are, după convingerea lui A. Sékou Touré, „...valorificarea limbilor africane, pentru ca ele să fie

---

[37] Cf. Jean Ziegler, *op. cit.*, p. 21.

[38] Adeboye Babalela, *The Role of Nigerian Languages and Literatures in Fostering National Cultural Identity*, *„Présence Africaine"*, nr. 94, 1975.

Scanned with OKEN Scanner

peste tot limbile în care să se scrie, să fie instrumente de difuzare a ştiinţei, tehnicii şi tehnologiei"... [39].

În acest sens refugiul în tradiţie a fost uneori conceput drept „ideologie a rezistenţei" [40], semnificînd o atitudine de respingere şi refuz faţă de politica colonialistă de asimilare culturală.

Pornind de la teza că popoarele africane au dispus încă din perioada comunalistă, tradiţionalistă de o adevărată tablă de valori trainice: respectul faţă de cutumă, de lege, de autoritate, respectul faţă de bătrîni, faţă de normele de convieţuire în cadrul „comunităţilor", reprezentanţii acestor ţări susţin că acestea o recomandă ca pe un tip superior de comunitate umană.

„Dacă există numeroase grupuri etnice, care vorbesc limbi diferite şi a căror cultură şi forme de organizare socială diferă, tuturor le este propriu comunalismul; el semnifică un grad de existenţă tradiţional, specific, oamenii fiind uniţi nu numai prin legături economice şi politice, dar şi religioase şi sociale în cadrul unui sistem de activitate colectivă şi întrajutorare, care, pornind de la familie, a cuprins grupul etnic în ansamblul său" [41]. În acelaşi spirit se susţine ideea că înrădăcinarea culturală este un mijloc de îmbogăţire spirituală şi prezintă garanţia unei permanente referinţe la sistemele de valori faţă de care „nici o ştiinţă, nici o tehnologie, prin definiţie obiectivă şi universală, nu se justifică" [42].

Dacă, aşa cum aprecia Mircea Maliţa, „Afirmarea personalităţii proprii este pentru domeniul cultural, ceea ce constituie independenţa şi suveranitatea pentru domeniul politic", dacă cultura este „urzeala pe care se ţes relaţiile" care ţine laolaltă comunităţile, popoarele, cultura africană în dinamica sa a constituit o pavăză în promovarea şi menţinerea unor valori şi criterii axiologice specifice, a permis supravieţuirea comunităţilor etnice. „Marele test şi merit al culturilor — în viziunea umanistă a autorului citat — este de a fi asigurat supravieţuirea en-

---

[39] Ahmed Sékou Touré, *Révolution, Culture, Panafricanism*, p. 153.

[40] Gérard Chaliand, *Revolution in the Third World, Myths and Prospects* (trad. din lb. franceză), The Viking Press, New York, 1977, p. 24.

[41] Jinoh Omo-Fadaka, *Nigeria: New Ideology?*, în „Africa" nr. 54, Febr. 1976, p. 38.

[42] Jean Pierre Biondi, *Le tiers socialisme essai sur le socialisme et le Tiers Monde*, Flammarion, 1976, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

tităților care le-au emanat"[43], acesta este criteriul suprem al validității culturilor și civilizațiilor negro-africane.

Edificatoare sînt în acest sens și aprecierile doctrinarului umanismului zambian dr. Kenneth Kaunda, conform căreia, *moștenirea culturală a oricărei țări este vitală pentru integritatea ei,* deoarece prin contribuția sa la cultura omenirii ea se face și mai cunoscută și mai utilă[44].

Lupta comunităților și popoarelor pentru păstrarea și îmbogățirea tezaurului spiritual african, a legitimării unei personalități și identități culturale proprii a constituit atît o modalitate de menținere și rezistență în fața politicii colonialiste de dezrădăcinare spirituală, cît și o cale importantă pentru a asigura continuitatea istorică și de civilizație a acestora.

Léopold Sédar Senghor, pornind de la convingerea că personalitatea unui popor nu poate înflori fără libertatea de a se dezvolta și nu poate fi liber decît printr-o totală decolonizare, afirmă că „...fiecare popor posedă diferite aspecte ale rațiunii și toate virtuțile umane, dar fiecare a accentuat numai pe unul din aspectele rațiunii, numai pe anumite virtuți"[45].

Cu toată insistența ideologilor africani pe ideea rolului deosebit al factorului cultural, spiritual, cu tot accentul pus pe elementul de voință și conștiință națională, de deșteptare și renaștere națională, în general nu se ajunge la interpretări exclusiv subiectivist-voluntariste.

Recunoscînd și apreciind caracterul cumulativ al istoriei popoarelor africane, locul și rolul trecutului tradițional, al cunoașterii și aprecierii realiste, nuanțate, selective a acestuia pentru formarea națiunilor deoarece „națiunile africane se nasc și își caută trecutul, devin conștiente de el"[46], africanologii autohtoni se exprimă în tot mai mare măsură împotriva „exaltării sterile a trecutului, a folclorului, a exotismului și a valorilor moarte", apreciind că „trecutul poate mobiliza masele cînd se re-

---

[43] Mircea Malița, *Dimensiunea culturală a noii ordini economice internaționale*, în *„Era socialistă"*, nr. 14, 1976, p. 45.

[44] *Kaunda's Guidelines*, Titus B., Mukupo, Lusaka, Zambia, 1972, p. 147.

[45] Léopold Sédar Senghor, *On African Socialism*, Pall Mall Press (London), trad. din franceză, 1962, p. 75.

[46] Louis C. D. Joos, *Scurtă istorie a Africii negre*, București, Editura politică, 1966, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

feră la instituţii populare şi democratice“ [47], la istoria mişcărilor de rezistenţă, a mişcărilor de eliberare naţională etc.

Deosebit de semnificative pentru ideologiile africane contemporane sînt şi aprecierile asupra rolului istoric al naţiunilor în vederea realizării solidarităţii între forţele sociale ale fiecărei comunităţi, şi în perspectivă istorică închegarea cadrului social pentru depăşirea deosebirilor tribale, şi afirmarea unei noi comunităţi socio-umane unitare.

Sînt din ce în ce mai răspîndite tezele referitoare la faptul că „naţiunea este o construcţie istorică“ şi de aceea ea „trebuie să se sprijine pe voinţa colectivă şi să rezulte din acţiunea colectivă pentru realizarea ţelurilor comune“ [48]. Rolul şi finalitatea constituirii şi afirmării naţiunii, după preşedintele Guineii, Sékou Touré, de pildă ar fi acela de a realiza unitatea ideologică, comunitatea de gîndire, orientare unitară a activităţii populaţiei, democratizarea raporturilor şi comportamentelor în sînul poporului, dreptatea şi solidaritatea socială [49]. Aceasta ar semnifica, în optica africanologilor autohtoni, atît raţiunea de a fi a naţiunii, cît şi forţa ei ideologică. „Scopul nostru, sublinia preşedintele Republicii Zambia, dr. Kenneth Kaunda, a fost întotdeauna de a face o realitate vie din mottoul nostru naţional «*O Zambie, O Naţiune*». De la independenţă am fost angajaţi în a crea o ţară, o naţiune, un popor, un guvern cu un singur destin. 73 de grupuri de limbi sînt interesate în a crea o naţiune, fiecare este interesat în prosperitatea ei... În pofida diversităţii de limbă şi grupare etnică, în ciuda stadiului nostru de subdezvoltare, în ciuda multitudinii problemelor care stau în faţa tinerei naţiuni noi rămînem absolut interesaţi... în a construi o naţiune unită, puternică, bazată pe Filosofia umanistă“ [50].

---

[47] Pathe Diagne, *Negritude et la V-ème colonne*, în „Revue Démocratique Africaine“, nr. 46, p. 297.

[48] Sékou Touré, *La Révolution culturelle...*, p. 163.

[49] *Ibidem.*

[50] K. Kaunda, *Participatory Democracy, Social Justice and National Defence*, 18-20 febr. 1971, Printed by the Government Printer, Lusaka, p. 1.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru L. Sédar Senghor „naţiunile sînt realităţi viabile ale secolului XX“ [51] şi în acest sens ele sînt şi se afirmă drept „agenţii efortului de reorganizare a comunităţii mondiale“.

O particularitate deloc neglijabilă a naţiunilor de pe continentul african prin comparaţie cu cele din Europa, de pildă, este aceea că în vreme ce în Europa procesul de formare a naţiunilor a premers în general, sau a coincis în timp cu cel de formare a statelor naţionale, naţiunile contribuind la afirmarea şi consolidarea statelor, iar acestea la rîndul lor au desăvîrşit şi consfinţit din punct de vedere politic şi juridic procesul de maturizare a naţiunilor, în unele zone ale Africii, apariţia statelor a coincis cu actul eliberării acestor ţări de sub jugul colonial.

Prin obiectivele lor fundamentale statele africane urmăresc să desăvîrşească şi să consolideze independenţa lor politică prin înfăptuirea unor transformări structurale în viaţa economică, socială, culturală, prin realizarea unei decolonizări totale, a depăşirii stării de înapoiere moştenită de la colonialism în toate domeniile sociale, a structurilor de dependenţă economică. Totodată, acestea creează cadrul şi impun necesitatea închegării şi consolidării noilor naţiuni, întrucît dobîndirea independenţei nu constituie un scop în sine ci mijlocul de a asigura libertatea economică autentică, recuperarea bogatului patrimoniu şi a tuturor resurselor naţionale, pentru a le pune în serviciul exclusiv al poporului, pentru edificarea unei veritabile justiţii sociale.

Această condiţionare şi interacţiune : stat-naţiune motivează, într-un anumit sens, ritmul relativ mai rapid de afirmare a naţiunilor pe continentul african. Geneza naţiunii în Africa neagră comportă o dialectică complexă. Ea nu se naşte „doar din transformările... de conştiinţă ale diferitelor comunităţi istorice, din integrarea progresivă a acestora într-o conştiinţă tradiţională...“ şi nici numai din finalizarea mişcărilor de eliberare naţională, a partidelor politice, a statului, ci este produsul unei „sinteze a tuturor

---

[51] L. Sédar Senghor, *Liberté — Nation et voie africaine du socialisme*, vol. II, Editions du Seuil, 1971, p. 254.

Scanned with OKEN Scanner

acestor procese“ [52]. Desigur, determinările politice, sociale, culturale specifice genezei națiunii africane sînt ele însele, în ultimă analiză, condiționate de dezvoltarea economică.

În și *prin* lupta de eliberare națională, partidele politice au contribuit la realizarea unei unități a forțelor sociale peste orice diferențe tribale, ca și la clarificarea și radicalizarea spirituală, ideologică a maselor, a tuturor categoriilor de cetățeni, la trezirea conștiinței politice, implicit a conștiinței naționale. Idealurile, lozincile, cerințele luptei de eliberare s-au contopit aici cu idealurile luptei sociale, politice.

Dacă în Europa, burghezia a stat la cîrma luptei dusă de masele populare pentru afirmarea acestei forme de comunitate istorică împotriva ramificării etnice, în continentul african pentru afirmarea națiunii acționează un larg front de alianțe social-politice în cadrul căruia, adeseori masele țărănești joacă un rol însemnat. Procesul de făurire a alianțelor prezintă desigur note specifice de la o zonă la alta a Africii.

Aceasta, desigur, se reflectă și în confruntările de idei cu privire la existența sau nu a unei burghezii naționale, a unui proletariat african, a rolului maselor țărănești în apariția și afirmarea națiunii [53].

Provenienta complexă a forțelor componente ale națiunii africane se răsfrînge și în diversitatea ritmurilor, a căilor de evoluție cunoscute în fiecare asemenea națiune. Dar, în același timp, ele au nevoie de o perioadă mai mare pentru a se „suda“, a se închega și a-și conjuga eforturile în slujba scopului comun — edificarea națiunii proprii, independente și suverane.

Suprasolicitarea elementului etnic tribal nu a fost obiectul și scopul colonialismului doar în epoca dominației sale. Și astăzi, sub diferite forme „noi“, sînt acreditate teorii și doctrine conform cărora viața africanilor nu ar putea fi definită prin factori sociali, economici, culturali ci cu precădere prin factori naturali, etnici, rasiali.

Dintr-o astfel de optică națiunile din această parte a lumii ar fi „fragile“, „artificiale“ și „ilegitime“, „identita-

---

[52] Jean Ziegler, *op. cit.*, p. 39.

[53] A se vedea Kurt Büttner, *New methods and forms of imperialist ideological diversion against the peoples of Africa*, în *Theories on Africa and Neo-Colonialism*, Leipzig, 1971 ; K. Ernst, H. Grienig, K. Hutschenrenter, J. Kunze, *Social Classes and Anti-Imperialist Struggle in Africa and Middle East*, Akademie Verlag, Berlin, 1978, p. 17 ; Gerard Chaliand, *op. cit.*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

tea națională fiind o achiziție recentă pentru multe dintre ele (în contrast cu «vechile state») și este adesea definită într-un cadru teritorial artificial". O atare interpretare semnifică atît o negare și eludare a realității noilor națiuni africane, cît și o ignorare a „specificității" acestora, de a fi totuși rodul solului economic, politic, social, cultural african, de a nu fi „modele europene" copiate de aceste popoare și, totodată, o interpretare denaturată a stadiului de evoluție al acestor popoare în care, chiar relațiile comunitare, gentilico-tribale, acolo unde se mai mențin, nu sînt exclusiv și în primul rînd relații naturale, ci *sociale*, de clasă (sub o formă diferită), *istorice*, care poartă amprenta culturii și civilizației acestora care le conferă într-un anumit sens identitate și personalitate.

Dacă societatea africană contemporană se caracterizează și printr-o anumită *structură etno-tribală* (aceasta nu este singura și nici nu se impune ca cea mai însemnată, existînd și anumite structuri sociale, de clasă deși în plin proces de închegare) care imprimă o notă de inedit procesului de constituire al tinerelor națiuni, rezolvarea problemelor etnice și tribale înseamnă implicit și concomitent, așa cum rezultă din programele revoluțiilor naționale africane, rezolvarea problemelor dezvoltării economiei naționale, a lichidării decalajelor și a ridicării zonelor înapoiate. Aceasta deoarece, așa cum se remarcă pertinent în literatura filozofică românească „nu există un tribalism pur fără un substrat de clasă, după cum nu poate fi explicată lupta de clasă din aceste țări și contradicțiile sociale în afara luptei etnico-tribale și a contradicțiilor naționale specifice statelor respective" [54]. Firește, un loc și un rol deosebit îl are statul care „asigură o unitate economică", „clasa sau frontul național care integrează toate eforturile, îl are conștiința națională" [55]. Procesul de afirmare și consolidare a națiunilor africane, eforturile pentru o evoluție de-sine-stătătoare confirmă viabilitatea concepției materialist-istorice asupra națiunii, a rolului deosebit al factorilor economici, sociali.

Ca o constantă a programelor de dezvoltare a statelor respective se evidențiază preocuparea pentru organizarea

---

[54] Elena Florea, *Raportul dintre clase și națiuni în unele optici deformante*, în „Revista de filozofie", nr. 6, 1977, p. 666.

[55] O analiză complexă și originală a acestei probleme face Samir Amin în *Le développement inégal*, 1973, Rupert Emerson, From Empire to Nation (1960).

Scanned with OKEN Scanner

vieții economice, în maniere specifice, corespunzătoare nivelurilor de organizare și structurare a vieții sociale, de decolonizare reală, integrală atît a structurilor politice cît și a celor economice.

Crearea și dezvoltarea unor noi forme de producție și schimb impuse de necesitățile interne, de sărăcia, foametea, de starea de subdezvoltare în care se află marea majoritate a țărilor Africii negre, frînate atît de nivelul scăzut al forțelor de producție, de inexistența încă a unei economii omogene, unitare, consecințe directe ale dominației colonialiste și ale politicii neocolonialiste, sînt obiective strategice fundamentale ale guvernelor și statelor respective. De aceea, măsurile luate „în vederea îngrădirii și lichidării treptate a dominației străine, pentru recuperarea și valorificarea în interesul popoarelor a bogatelor resurse naturale, a modernizării și diversificării producției pe baza industrializării, redresării agriculturii și dezvoltării schimbului, creează condițiile realizării pieței unice ; în acest cadru se va putea închega comunitatea de viață economică, important factor de stimulare și accelerare a procesului de formare și afirmare a națiunii, ca puternic factor de progres și civilizație“ [56].

* * *

Condiționate și determinate de factori economici și politici, sociali și culturali, interni și internaționali, obiectivi și subiectivi, națiunile africane, aflate în plin proces de structurare și constituire, se afirmă tot mai mult ca „sinteze istorice“ viabile, ca rezultante ale totalității vieții lor sociale, a continuității și discontinuității istorice, a comunității de teritoriu, de viață spirituală, de necesități economice imperioase reclamate de imperativele unei economii naționale.

Necesitatea afirmării unor partide cu ideologii naționale fundamentate, capabile să orienteze și să dirijeze lupta popoarelor africane, de lichidare a oricărei forme de asuprire și dependență, de impunere a dreptului legitim la demnitate, libertate și egalitate în soluționarea marilor probleme ale contemporaneității, implicit a problemelor lor interne, își croiește astăzi drum tot mai accentuat *prin* și *în* procesul revoluționar al Africii.

---

[56] M. Iovanelli, *Specificul procesului de constituire și afirmare a națiunii pe continentul african*, în „Viitorul social“, nr. 1, 1977, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

Afirmarea identității și personalității naționale a popoarelor africane, tendință legică a procesului istoric ireversibil în care acestea s-au angajat, este, firește, o menire a fiecărui popor, dar viața ne arată că realizarea deplină a acesteia nu este posibilă atîta timp cît nu există o cooperare și solidaritate militantă între toate popoarele progresiste ale lumii.

„Dreptul la independență — sublinia J. Nyerere, ori aparține fiecărei națiuni, ori nu-l are nici Tanzania", sau altfel spus, „ceea ce revendicăm pentru noi înșine, trebuie să acceptăm și ca un drept al altora" [57].

România socialistă „a sprijinit și sprijină în mod statornic lupta tuturor popoarelor pentru apărarea ființei naționale împotriva imperialismului, colonialismului și neocolonialismului, pentru eliberarea națională și socială" [58]. Lupta popoarelor africane pentru afirmarea națională și edificarea socială de-sine-stătătoare prin crearea unei economii proprii, închegarea statului național și întărirea unității naționale printr-o decolonizare integrală economică, socială, politică, culturală, impunerea acesteia ca una din forțele sociale revoluționare ale contemporaneității, constituie o confirmare a rolului istoric activ al națiunii în epoca contemporană.

2

STRUCTURI ȘI INSTITUȚII POLITICE AFRICANE

Locul structurilor și instituțiilor politice africane în revoluție

Fără îndoială „Renașterea" africană nu se poate transforma în realitate fără o regîndire și reconstruire a vechiului sistem instituțional, fără o revoluționare a structurilor și instituțiilor respective. Nu poate fi vorba de procese revoluționare, transformatoare fără cadre institu-

---

[57] J. Nyerere, *op. cit.*, p. 14.

[58] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, București, Editura politică, 1977, p. 479.

Scanned with OKEN Scanner

ţional-structurale care să le slujească şi pe care aceste procese să le îmbogăţească continuu.

Înţelegerea dialecticii general-particular, continuitate-discontinuitate, tradiţional-modern, trecut-prezent-viitor — în procesul revoluţionar mondial, în varietatea căilor de trecere spre socialism şi comunism nu poate fi realizată fără a traduce acest proces cu subtilităţile lui în aşa-numita lume a treia.

Pentru a surprinde unitatea şi specificitatea respectivelor realităţi, — ne referim la cele caracteristice continentului african —, trebuie să reflectăm şi asupra unor structuri şi instituţii proprii *în* şi *prin* care are loc progresul naţiunilor în formare.

„Renaşterea africană" — în viziunea unor doctrinari ai ţărilor în cauză — presupune, facilitează şi direcţionează o revoluţionare a structurii şi instituţionalizării social-politice. Tradiţia şi modernitatea imprimă o puternică notă caracteristică, specifică complexului şi variatului proces economic, social, politic, juridic etc., cu care se confruntă toate popoarele Africii în zilele noastre.

Dezvoltarea generală a acestor ţări în perioada post-colonială are loc, ca oriunde în lume, în şi prin anumite structuri şi instituţii. Or, continentul african este, din acest punct de vedere, unul dintre cele mai „bogate".

Este cert că „Renaşterea africană" presupune o revoluţionare a tuturor laturilor economice, politice, juridice, o revoluţionare a întregului sistem politic naţional. Ea presupune o transformare radicală a structurilor vechi, tradiţionale care, desigur, sînt depăşite şi a căror „adaptare", „corectare" o cer realităţile actuale, a căror transformare este teoretizată de doctrinarii africani ca atare.

În acelaşi sens este cerută înlăturarea vechilor structuri socio-politice, juridice impuse de către fostele puteri coloniale care nu au fost generate de nevoi şi interese naţionale, autohtone ci au urmărit consolidarea şi pe această cale a puterii coloniale [1].

---

[1] Este de reţinut opinia conform căreia „În Africa, practica revoluţionară a unei dezvoltări de orientare socialistă demonstrează necesitatea şi, totodată, contradicţiile interne ale unei asemenea politici. În ceea ce priveşte cele două aspecte este vorba de a obţine clasificări capabile a evita judecăţi unilaterale". (Christian Mährdel, *L'alliance politique revolutionnaire des forces de classe laborieuses proletariennes et nonproletariennes dans le développement d'orientation socialiste. Social Classes and Anti-Imperialist Struggle in Africa and the Middle East*, Akademie—Verlag, Berlin, 1978, p. 103).

Scanned with OKEN Scanner

În marea majoritate a țărilor foste colonii sau semicolonii, puterile străine au creat structuri administrative, sociale, instituții politice, culturale, religioase etc., care au ignorat de regulă specificul național, realitățile obiective din acele țări și au dat prioritate politicii și practicii călăuzite de cunoscutul principiu : *„dezbină și stăpînește"*.

Adept al revoluției radicale, cunoscutul teoretician african, Frantz Fanon, sublinia : „...cheia succesului, constă în schimbarea întregii structuri sociale, de jos în sus. Extraordinara însemnătate a acestei chestiuni este faptul că este dorită, necesară, cerută de oameni" [2].

„Entropia" structurilor și instituțiilor africane este copleșitoare. Împletirea unor forme tradiționale cu cele ceva mai noi sau cu unele care au fost create după eliberarea națională, existența unor structuri tribale, etnice, a unor instituții, structuri și valori culturale extrem de diverse, sporesc dificultățile reale ale unor delimitări cît de cît precise. Să nu uităm că se mai mențin rămășițele comunalismului și feudalismului, ale unor structuri arhaice.

După militantul kenyan, Tom Mboya, chiar instituțiile moderne care au fost create în Africa de Est sînt în parte fie împrumutate, fie adaptate condițiilor actuale. El consideră [3] că aceste instituții tradiționale fundamentale ca și instituțiile moștenite de la colonialism oferă încă o bază instituțională solidă pentru un progres viitor. „Unii au spus că africanii nu sînt încă gata să fie liberi. Alții au spus că nu sîntem încă destul de civilizați. La aceasta am dat un răspuns simplu : Civilizați sau necivilizați, ignoranți sau analfabeți, bogați sau săraci, noi, statele africane, merităm o guvernare după propria noastră alegere" [4].

Instituțiile coloniale, după părerea aceluiași autor, au fost prea de multe ori proiectate numai pentru a întări

---

[2] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove Press Inc., New York, 1963, p. 36.

[3] Tom Mboya, *The impact of modern Institutions on the East Africa*, în *Human Adaptation in Tropical Africa*, edited by R. J. Olembo, African Publishing House, 1968.

[4] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood*, p. 128.

Scanned with OKEN Scanner

legea și a menține ordinea sau pentru a da naștere unei economii complementare necesare cerințelor metropolelor. Tocmai de aceea a fost și continuă să fie necesară modificarea instituțiilor existente și introducerea și proiectarea unora noi, iar măsura schimbărilor instituționale necesare este determinată în mare parte de țelurile și aspirațiile societății pe care africanii vor să o construiască. Africa a dispus de instituții și structuri încă cu mii de ani în urmă, instituții și structuri care s-au lăsat și se lasă mai greu „modernizate" sau depășite.

Nevoia de restructurare, de reinstituționalizare este evidentă pentru mulți doctrinari și politicieni africani. Programele elaborate în acest sens cunosc în aplicarea lor diferite etape. Întîi de toate, ele au debutat prin înlăturarea treptată a instituțiilor străine, alienante, impuse de fostele puteri coloniale ; au continuat prin remodelarea instituțiilor vechi, autohtone dar depășite, și se desăvîrșesc prin crearea altora noi, determinate de cerințele dezvoltării prezente și viitoare. Pe de altă parte, instituționalizarea politică africană nu poate fi înțeleasă corect dacă se ignoră instituționalizarea religioasă, dacă nu se înțelege influența de care se bucură acest tip de instituții în sfere încă largi ale populației.

Diferențele, uneori destul de însemnate, între stadiile de dezvoltare economică, socială, a marii majorități a țărilor africane au condus la diferențe substanțiale și în ceea ce privește structurarea socială și de clasă. Chiar dacă puterile străine au instalat prin forță și sfidare structuri împrumutate din țările colonizatoare și străine realităților, tradițiilor și mentalităților autohtone, ele nu au putut totuși să aducă la același numitor sistemul structurilor, instituțiilor din țările subjugate.

Conform opiniei lui Mboya „structurile externe și instituțiile trebuie judecate după efectele asupra poporului. Problemele cu care sîntem confruntați în Africa vor duce la apariția de noi instituții politice și unele dintre structurile politice coloniale fie că vor fi discreditate în mod deliberat sau vor pieri în mod firesc". Mai mult ca oricînd revoluționarea instituțional-structurală se impune după cucerirea independenței dat fiind faptul că „Structurile tradiționale supraviețuiesc în aparență dar ele sînt

Scanned with OKEN Scanner

golite de forma și conținutul lor economic". Folosirea tot mai intensă a banilor, întemeierea unei economii de schimb, apariția sistemului muncii salariate au subminat vechile forme și structuri tradiționale [5].

Modernizarea lumii rurale, a societății tradiționale presupune după Gerard Chaliand, răsturnarea, sau chiar schimbarea structurilor sociale economice și culturale tradiționale [6]. „Structurile economice, scrie el, pot fi *modificate* într-un timp relativ scurt — prin expropriere, redistribuție, colectivizare, sau prin introducerea noii tehnici și a unor noi metode de organizare a muncii... într-un proces profund și determinat" [7].

Am putea nota ca fiind cu totul îndreptățită constatarea lui Basil Davidson că „istoria politică și socială a Africii nu este nici nouă, nici simplă. Dimpotrivă, un domeniu considerabil al ideologiei sale subliniază fără îndoială că ea rămîne ancorată într-un trecut străvechi și complex" [8].

Încercînd aici un studiu de exegeză asupra problemelor socio-politice africane, reținem chestiunea structurii de clasă ca una dintre cele mai complexe și, în același timp, dintre cele mai controversate. Poate că nici o altă problemă nu a focalizat un atît de larg interes și dispute între sociologi, politologi, economiști, juriști africani sau neafricani.

Întrebarea care se pune este : în mod obiectiv, continentul african poate „ocoli" structurarea în clase, se poate el sustrage împărțirii între posesori ai proprietății asupra mijloacelor de producție și posesorii forței de muncă obligați a o vinde pentru a supraviețui ? Dacă nu, atunci cum se explică poziția teoretică și practică a majorității teoreticienilor și oamenilor politici din aceste

---

[5] Gerard Chaliand, *op. cit.*, p. 25.

[6] Pentru a conduce, țările capitaliste și-au impus dominația militară și politică printr-o conducere directă sau indirectă. Astfel, „Sistemul britanic a folosit formele de guvernare și pe șefii comunităților pentru a-și exercita autoritatea ; sistemul francez și-a permis să folosească pe băștinași numai la muncile inferioare. *Dar aceste diferențe au fost secundare.* În ambele cazuri sistemul colonial a căutat aliați în același strat conducător tradițional" (*Ibidem*, p. 5-6).

[7] *Ibidem*, p. 3.

[8] Basil Davidson, *Which Way Africa ? The Search for a New Society*, Penguin Books, Third edition, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

țări de negare a apariției și departajării claselor sociale distincte și chiar antagonice ?

În primul rînd, am observat că nu toți reprezentanții continentului în cauză gîndesc la fel în legătură cu aceste aspecte. Dacă numeroși dintre ei consideră că Africa a fost și este un continent omogen, în care cetățenii nu au fost departajați în categorii și clase sociale caracterizate prin statute, interese și scopuri distincte — opinie ce se explică mai ales prin necesitatea unității forțelor autohtone împotriva dușmanului comun, dominația colonială — trebuie adăugat faptul că, în același timp, și cu atît mai mult în prezent, sînt și doctrinari și oameni politici africani precum Kwame Nkrumah, Sékou Touré, Tom Mboya și alții care consideră că și în Africa există clase sociale antagonice și că acest antagonism sporește treptat.

Socotind ca fiind eronate concluziile cu privire la inexistența claselor sociale în Africa, K. Nkrumah aprecia că și evoluția societății africane este un proces obiectiv și că — deși cu particularități însemnate, și în Africa este vorba de o puternică luptă de clasă, de contradicții și conflicte. Revoluția africană este considerată parte integrantă a revoluției socialiste mondiale, ea fiind fundamentală pentru procesul revoluționar mondial, pentru lupta muncitorilor și țăranilor din Africa [9].

În aceeași lucrare el descrie următoarea structură de clasă : 1. țărănimea și proletariatul (în care el are în vedere populația agricolă, muncitorii industriali mai ales din principalele ramuri ale industriei, mineritului, transporturilor) ; 2. mica burghezie care cuprinde mica burghezie rurală, proprietară de pămînt și care folosește munca salariată și mica burghezie urbană care cuprinde mici comercianți, negustori, meseriași ; 3. burghezia care cuprinde burghezia națională, pătura mijlocie și marea burghezie care reprezintă capitalismul.

În structura socială africană el distinge locul important pe care îl ocupă intelectualitatea, înalții funcționari administrativi, ofițerii din forțele armate, liber profesioniștii, antreprenorii.

Un loc de seamă ocupă în structura socială după opinia sa instituția conducătorilor tradiționali, căpeteniile clanurilor, șefilor de triburi etc.

---

[9] A se vedea K. Nkrumah, *Class Struggle in Africa*, Panaf., London, 1970.

Scanned with OKEN Scanner

Interesant este că el sesizează persistența încă a elitelor care se datorește nu numai dar și dominării europene deoarece în condițiile regimului colonialist, elita africană este formată din șefi ai consiliilor legislative coloniale și ai serviciilor administrative coloniale : avocați și medici, judecători, din armată și poliție. După obținerea independenței, vechea elită a rămas virtualmente neschimbată și a cîștigat puteri sporite.

Studiul atent al situației din marea majoritate a țărilor africane atestă că în continentul negru clasele sociale au fost și sînt o realitate. Clasa țărănească nu poate fi nici cum pusă sub semnul întrebării fiindcă statisticile naționale ca și cele aparținînd unor organisme internaționale sînt elocvente în acest sens, dar chiar clasa muncitoare sau proletariatul agricol în largile zone de bogății subterane îndeosebi, chiar din perioada pre și colonială a devenit o realitate. Astăzi încă redus numericeşte, proletariatul african începe să se impună treptat ca una din clasele cele mai influente în societate.

Am putea spune că însăși mișcarea de eliberare este intrinsec legată de germenii proletariatului. Primele organizații politice, profesionale care au început a deveni conștiente de necesitatea luptei pentru eliberare națională și de afirmare egală între celelalte popoare, primele forme mai organizate de luptă pentru drepturile autohtone s-au înregistrat tocmai în asemenea regiuni unde proletariatul a început să acționeze și să aibă influență.

Astăzi se pare că teza după care Africa nu a cunoscut clasele și nu le va cunoaște spre fericirea ei cedează tot mai mult în fața evidenței că și acest continent a dat naștere încă de veacuri claselor sociale cu toate consecințele pe care acest proces le-a avut în grade, proporții și maniere diferite și în celelalte continente.

Privire retrospectivă asupra unor instituții tradiționale

Ne vom opri doar asupra unora dintre cele mai cunoscute instituții din această categorie :

a. *Familia lărgită africană.* Așa cum a funcționat și funcționează încă și cum este înțeleasă ea în conștiința

Scanned with OKEN Scanner

comună a africanilor, se prezintă ca o instituţie *sui generis* a acestor ţări. În ea sînt cuprinse printr-o cutumă tradiţională, printr-un obicei al pămîntului, toţi copiii, nepoţii şi strănepoţii rezultaţi din numeroasele căsătorii tradiţionale (fără formalităţi de cununie cu „acte") sau moderne (cu acte, sau englezeşti cum le numesc unii antropologi), toate „rudele" de ordin foarte îndepărtat. Sistemul de întrajutorare în cadrul unei asemenea structuri ţine de o lege nescrisă dar respectată cu sfinţenie de toţi membrii. Respectul se statorniceşte de jos în sus, de la copii spre părinţi, bunici, străbunici : respectul tineretului faţă de generaţiile medii şi cele vîrstnice, şi de sus în jos : de la bătrîni spre copii, spre tineri. Aceste raporturi intrafamiliale nu se reduc însă numai la respectul reciproc exemplar, ele presupun obligativitatea, inclusiv materială a întrajutorării. „Legăturile de familie, în sensul restrîns al termenului, după Gerard Chaliand, determină viaţa economică şi politică a satului" [10]. Cei care au un venit oarecare provenit din salariu, avere etc., sînt obligaţi să-i întreţină pe ceilalţi. Dacă cei angajaţi primesc case mai încăpătoare, mai bune ei sînt obligaţi să-i primească să locuiască, să-i hrănească şi să-i îmbrace pe cei care li se adresează spre ajutor.

Este interesant de observat că cei care acordă acest ajutor nu privesc aceasta ca o obligaţie juridică — fiindcă în fond nici nu este — ca pe o corvoadă ci, dimpotrivă, ca pe o datorie firească, morală, normală, ca pe ceva ce le face cinste.

În condiţiile de astăzi, chiar raportarea doctrinarilor africani la familia lărgită este diferită. Recunoscînd virtuţile ei reale, mai ales în trecut, ei nu pot să nu simtă o anumită perimare, o anumită necorespondenţă între această instituţie şi cerinţele progresului socio-politic actual şi de perspectivă. Familia lărgită trebuie evaluată, raportată astăzi la stat, la naţiune. Or, din acest punct de vedere, acestea din urmă prezintă indubitabil certe avantaje. Tocmai în această ordine de idei reţinem aprecierea că una din instituţiile sociale băştinaşe care a primit cea mai mare atenţie în Africa „este familia lărgită, dar aceasta are şi avantaje şi dezavantaje în raport cu dezvoltarea economică. Multe dintre instituţiile sociale şi economice mai recente tind să ameninţe

[10] Gerard Chaliand, *op. cit.*, p. 1.

Scanned with OKEN Scanner

sistemul familiei lărgite... Noi încercăm în Kenya să transmitem statului și națiunii spiritul familiei extinse prin principiul responsabilității sociale mutuale“ [11].

Raționînd că „fiecare instituție trebuie să fie privită ca un mijloc prin care membrii își exprimă propriile interese și existența unor astfel de instituții este în sine o expresie a dorinței poporului“ [12], cunoscutul ctitor al umanismului zambian, K. Kaunda, apreciază că familia lărgită a oferit un cadru de organizare socio-politică ce nu poate fi pus la îndoială. „Sistemul familiei lărgite constituie un model de asigurare socială care are avantajul că urmează mai degrabă cadrul natural al relațiilor personale decît de a reprezenta răspunderea unei anumite instituții. El oferă, de asemenea, o întreagă bogăție de cunoștințe și experiențe pentru cei care au norocul de a face parte din el“ [13].

Desigur, și ca teoretician și ca om politic, președintele Kaunda nu îndeamnă la o menținere în trecut, la idilizarea societății tradiționale și a familiei lărgite. Dimpotrivă, ca vizionar profund asupra rosturilor și sensului evoluției, el recunoaște : „faptul că (și spunem aceasta nu pentru a glorifica trecutul ei, mai degrabă pentru a încerca cu modestie să învățăm de la trecut, spre binele prezentului și viitorului) strămoșii noștri au putut să realizeze o societate în care organizarea socială și politică era riguroasă și funcțională ne obligă să analizăm modul în care ei au reușit să realizeze acest lucru“ [14]. Referindu-se la necesitatea angajării tuturor instituțiilor în vederea realizării sarcinilor, obiectivelor legate de consolidarea independenței, dr. K. Kaunda sublinia : „Parlamentul, Justiția... întreg serviciul public și multe alte instituții ale societății noastre trebuie să fie dezvoltate încît să reflecte contextul nostru social și cultural. Zambia nu este pur și simplu un teritoriu geografic. Ea este un popor cu

---

[11] Tom Mboya, *The Impact of modern Institutions on the East Africa*, p. 146.

[12] Kenneth Kaunda, *Participatory Democracy, Social Justice and National Defence*, p. 2.

[13] Kenneth Kaunda, *Humanism in Zambia*, în vol. *After Mulunghushi, The Economics of Zambian Humanism*, Edited by Bastiaan de Gay Fortman, East African Publishing House, 1969, p. 15.

[14] *Ibidem*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

sisteme de valori dezvoltate de secole în istoria noastră... Este datoria fiecărei instituţii naţionale... de a se identifica pe sine cu poporul pe care-l slujeşte“ [15].

În spiritul filozofiei Ujamaa, J. Nyerere consideră că familia tradiţională trebuie să dăinuie peste veacuri fiindcă ea dă fiecărui individ siguranţa de a aparţine unei comunităţi clădite pe principii, relaţii şi valori trainice. Tocmai de aceea, consideră el, ea trebuie păstrată, conservată şi în societatea-naţiune. Socialismul african, conceput de gînditorul tanzanian, este întemeiat pe familia extinsă africană. Această „familyhood“ este „opusă capitalismului, care urmăreşte să construiască o societate fericită pe baza exploatării omului de către om...“. Teza constantă asupra căreia Nyerere revine cu regularitate este aceea că socialismul african modern s-a născut din moştenirea tradiţională implicată şi conţinută în familia extinsă. Societatea africană de astăzi îi apare lui ca o extindere a familiei tradiţionale [16].

Alţi ideologi africani, avînd o atitudine cu mult mai critică faţă de familia lărgită nu-i neagă totuşi virtuţile pozitive pe care aceasta le-a probat în epoca comunalistă a Africii.

b. *Tribul.* Formă de comunitate prenaţională întîlnită şi la alte popoare în fazele lor timpurii de organizare, tribul s-a impus, credem, în modul cel mai evident în Africa. Avînd una dintre cele mai vechi istorii în trecut şi prelungindu-şi existenţa, în grade diferite evident, şi în prezent, cuprinzînd toate regiunile şi zonele ţărilor, generînd o diversitate de graiuri dialectale, declanşînd numeroase orientări religioase, determinînd variate tendinţe politice — organizarea tribală africană şi-a pus pecetea pe întreaga evoluţie socio-politică, juridică, etică, culturală şi religioasă a acestor popoare. Interpretările date triburilor şi tribalismului în general sînt extrem de diverse. Unele opinii relevă, de pildă, că „tribul este o entitate

---

[15] Kenneth Kaunda, *Address to Parliament on the opening of the 5 th Session of the Second National Assembly*, 10 jan. 1973, Printed by the Government Printer, Lusaka, p. 3.

[16] Julius K. Nyerere, *Ujamaa : Essays on Socialism*, Dar Es Salaam, Oxford University Press, Nairobi, London, New York 1968, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

politică și nu o organizare pe bază de rudenie"[17], deci este o comunitate de viață socială și nu naturală (de sînge), aruncînd mai mult o incertitudine și întuneric decît o rază de lumină asupra acestora. Oricum, în parte, credem a se justifica aprecierea că „în contextul tradițional termenul de trib și cel de etnie sînt ambigue... etnia sau tribul definind un grup care împărtășește o origine, o limbă și o cultură comune și care are conștiința unității sale sau a personalității sale în raport cu celelalte"[18].

Închis în satul, comuna și tribul lui, africanul s-a trezit în lumea contemporană în limitele unui orizont destul de îngust. Modul lui de viață, de trai, de comunicare, de instrucție și educație, modul lui de gîndire au fost încorsetate de aceste cadre pe care secole le-a socotit sacrosancte și ideale, atestate de tradiție, de nevoia de convieţuire, de cerințele dezvoltării. Tribul a constituit pentru aceste populații cadrul propice pentru a-și procura cele necesare supraviețuirii, pentru a se apăra. Membrii tribului și-au format un tip de mentalități, de tradiții, de valori specifice, o cultură, o spiritualitate proprie etniei, tribului. Și, cum în fiecare țară africană numărul acestor triburi era destul de mare, s-a conturat, cum era de așteptat, un tablou destul de pestriț de culturi și sisteme de culturi, de mentalități și concepții între care, deși exista un liant pe mai multe coordonate — s-a născut totuși și tendința de adversitate, de concurență. Delimitările teritoriale[19], diferențele de limbă, pretențiile de influență în procesul puterii au stînjenit crearea unui climat de eforturi conjugate pentru prosperitate și unitate între toate categoriile de cetățeni, indiferent de regiune geografică, cultură, limbă, religie etc.

Aceste structuri, ele însele generatoare de alte substructuri și instituții au avut de înfruntat șocul colonialismului.

În genere, impunîndu-i propriile structuri — capitaliste — puterile coloniale au reacționat la început cu ră-

---

[17] Daniel F. McCall, *Africa in Time. Perspective. A Discussion of Historical Reconstruction from Unwritten Sources*, New York, Oxford University Press, 1969, p. 40.

[18] *Tribalisme et integration nationale en Afrique noire*, „*L'homme et la société*", april-mai, june 1969, p. 71.

[19] Reginald H. Green and Ann Seidman, *Unity or Poverty? The Economics of Pan-Africanism*, Penguin African Library, 1968, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

ceală iar mai tîrziu cu ostilitate față de familia lărgită. Structurile capitaliste nu puteau să-și croiască drum și să devină eficiente în folosul colonialiștilor *în* și *prin* cadrele și modalitățile impuse de familia africană. Nu de puține ori s-a apreciat că „structura familiei a fost și continuă să fie favorabilă parazitismului“ [20].

Mboya releva atît aspectele pozitive ale tribalismului cît și pe cele negative ale acestei instituții. După opinia sa „la acest stadiu al emancipării economice, în care tot mai mulți africani trec la economia bănească, ei trebuie să hotărască dacă să-și permită să fie complet dezrădăcinați de toate credințele trecutului. Or, africanii consideră că nu ar fi înțelept deoarece structura africană de interdependență în cadrul comunității asigură ca fiecare om să știe că are anumite răspunderi și obligații și că există anumite sancțiuni împotriva acelora care nu-și îndeplinesc îndatoririle“ [21]. În genere, tribului îi este caracteristică o anumită moralitate. În trib, încă de la naștere, orice copil este virtual proprietatea acestuia, nu numai a tatălui și a mamei sale. El trebuie să servească pe oricine din trib și să primească de la oricine. S-a procedat greșit cînd s-a atacat fără rezerve organizarea tribală nedistingînd ceea ce are ea pozitiv. Chiar dacă africanii s-au născut în triburi cu structuri și niveluri economice diferite, cu culturi și obiceiuri diferite, ei nu trebuie să devină sceptici în ceea ce privește posibilitatea de a construi o comunitate sau o națiune. Ideologul kenyan privește *familia lărgită*, clanul, *tribul* drept trepte, momente istoric-necesare în procesul ce pregătește epoca statelor și națiunilor în țările africane. Tribalismul îi apare lui, cu toată strădania puterilor coloniale și a misionarilor (care reprezentau tot fostele puteri coloniale n. a.) de a extinde conflictul tribal „un moment obiectiv în suita structurilor și instituțiilor africane“ [22].

Pentru Kenneth Kaunda problema tribalismului nu trebuie exagerată pentru că astfel se ajunge ca respectiva formă de organizare comunitară să se transforme într-un „cancer social“. El face o comparație între tribalism și

---

[20] Gerard Chaliand, *op. cit.*, p. 27.

[21] T. Mboya, *The Mass Movement*, în *Nationalism in Asia and Africa, Edited and Introduced* by Elie Kedourie, World University, Great Britain, 1971, p. 483.

[22] *Op. cit.*, p. 486.

Scanned with OKEN Scanner

bani arătînd că și aceștia joacă un mare rol în viața socială fiind un instrument al dezvoltării, dar în cazul că se abuzează de ei se poate ajunge la decăderea omului și la distrugerea societății [23]. „Eu privesc chestiunea tribalismului — afirmă K. Kaunda —, în același mod ca pe oricare alta... drept un instrument al construirii națiunii. Să luăm de exemplu banii. Eu am spus de multe ori că banii sînt un bun prieten al omului, dar totul depinde cum folosim acești bani" [24]. Dacă vom folosi banii în scopuri necinstite, raționează el mai departe, banii pot deveni un pericol, dacă-i vom utiliza cu intenții bune, pentru folosirea pămîntului, în folosul omului atunci ei sînt un bun prieten.

În același fel un trib nu este un rău pur și simplu. „El oferă un fundament cultural. Ne oferă stabilitatea de care avem nevoie ca ființe umane : fiecare membru are un sens al apartenenței". Tot răul provine, după doctrinarul zambian, cînd oamenii sau oficialitățile acționează astfel : „Deoarece tu ești din acest trib, tu ești mai important decît alții. Fiindcă ești din acest trib, tu ești inferior față de alții din alte triburi" [25]. Cînd își fac locul astfel de aprecieri structura tribului devine o frînă. Ea devine cu atît mai anacronică astăzi, cînd, după eliberarea țării de sub dominația colonială, toți cetățenii trebuie să fie constructorii noii vieți, noii națiuni.

Numeroși exegeți ai structurilor și instituțiilor africane apreciază că în anumite regiuni ale continentului, după cucerirea independenței „tribalismul" pare chiar a se extinde și de aceea „el trebuie privit ca un mare rău social pentru noile state..." [26].

Pornindu-se de la premisa că tribalismul este încă o problemă a Africii moderne, în literatura de specialitate se afirmă că el a fost și este instituția prin care se organizează conflictele dintre indivizi, dintre unități etnice și că el promovează lipsa contactelor dintre membrii diverselor unități etnice [27].

---

[23] Cf. Henry S. Meebelo, *Main Currents of Zambian Humanist Thought*, Lusaka, Oxford University Press, 1973, p. 60.
[24] *Op. cit.*, p. 60.
[25] *Op. cit.*, p. 60-61.
[26] P. C. Lloyd, *Africa in Social Change*, Penguin Books, 1972, p. 288.
[27] A se vedea : *Africa : From Mystery to Maze*, edited by Helen Kitchen, Lexington Books, Massachusetts, Toronto, 1976, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

În același timp, doctrinarilor africani nu le poate scăpa din vedere adevărul că în perioada colonialismului, tribalismul a fost exploatat de către clasele burgheze conducătoare ca un instrument al puterii politice și folosit pentru a spori nemulțumirile maselor, ori că „multe din așa-numitele conflicte tribale din Africa modernă sînt în realitate forțe de clasă aduse în conflict în trecerea de la colonialism la neocolonialism. Tribalismul este un rezultat și nu o cauză a subdezvoltării“ [28].

În programele partidelor de guvernămînt ale acestor țări lozinca cea mai elocventă, cea mai populară este : „O țară, o națiune, un conducător !“. Mesajul acestei lozinci constă în hotărîrea ca toți cetățenii să depășească mentalitățile, obiceiurile, practicile tribale și să se înroleze în lupta pentru realizarea năzuințelor și intereselor naționale.

Filozofia economică, politică, juridică a umanismului propagat de Kenneth Kaunda presupune o deschidere, o perspectivă nontribalistă, nonrasială. Filozofia umanistă (adică aceea care pune omul în centrul întregii activități) formează „piatra de încercare a gîndirii și acțiunii noastre în orice domeniu al eforturilor noastre“ [29]. De la orizontul tribal la orizontul național, de la cultura tribală la cea națională, iată sensul evoluției firești în mai toate statele independente ale Africii.

Față de organizarea tribală existentă, puterile coloniale au adoptat o politică diferențiată. Ele au fost interesate în a menține și chiar a spori fărîmițarea triburilor pentru ca prin difuzarea intereselor, prin intensificarea neînțelegerilor existente și încurajarea altora noi să poată guverna mai ușor. De aceea antropologii, politologii consemnează că în perioada colonială se constată o lărgire a sistemului tribal pe orizontală, dar și pe verticală, în sensul adîncirii contradicțiilor și confruntărilor chiar armate, o sporire a contrapunerilor diferitelor culturi intertribale. Mai mult, fostele puteri colonizatoare au impus în numeroase cazuri o împărțire artificială a teritoriilor triburilor de unde a rezultat o discordie în plus între ele.

---

[28] Kwame Nkrumah, *Class Struggle in Africa*, Panaf., London, 1970, p. 59.

[29] Titus B. Mukupo, *Kaunda's Guidelines*, TMB Publicity Enterprises Limited, Lusaka, Zambia, 1970, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

Concomitent, prin politica împînzirii țărilor africane cu misiuni religioase cărora, treptat-treptat, le-au asociat și competențe pe linia învățămîntului, a sănătății, fostele puteri „civilizatoare" au urmărit o politică de influență și supunere a populațiilor băștinașe, de învrăjbire intertribală, de înăbușire a încercărilor de unitate și solidaritate africană. În toate țările, fără excepție s-a urmărit o impunere și suprapunere a structurilor coloniale peste cele tribale, tradiționale. În economie, comerț, finanțe mai evident, dar și în agricultură noile instituții nu se puteau ajusta pe structurile unui sau unor triburi. Ele cereau un spațiu de acțiune mai larg, eventual la scară națională.

În realizarea politicii lor, puterile coloniale au căutat ca și prin corupere sau impunerea unor șefi de trib să-și poată atinge scopurile. În acest sens „alegerea" lor, „nu depinde numai de dorința poporului, ci și de voința guvernului". Șefii „exprimau dorințele lor în problemele politice și opiniile lor erau luate în considerație. Ei urmăreau cu atenție modul în care șeful și consiliul său își exercitau autoritatea"[30]. Este cunoscut că șeful băștinaș care concentra în mîna sa autoritatea era cu dibăcie manipulat de puterea colonială, care intervenea în treburile sale și în funcție de docilitatea sau lipsa de docilitate putea fi ușor înlocuit.

De aceea, „afirmarea noii elite conducătoare, educată în occident, organizarea mișcărilor naționaliste se impunea ca o amenințare atît pentru puterea colonială cît și pentru autoritatea șefilor autohtoni"[31].

Fărîmițarea etnică, tribală reprezenta aici, ca și în alte zone ale lumii, o piedică, o îngrădire pentru raza de acțiune și pentru eficiența ca atare a instituțiilor în a căror răspîndire erau interesate puterile colonizatoare.

Noile instituții, impuse de colonialiști, erau în țările africane nepopulare deoarece, cum observă numeroși ideologi autohtoni, ele urmăreau sau conduceau la: a) măsuri de constrîngere în vederea reducerii influenței organizării tribale; b) folosirea tribului în impunerea deciziilor autorităților coloniale; c) reducerea gradului de participare a cetățeanului băștinaș la viața politică a comunității.

---

[30] *The Africa Reader: Colonial Africa*, W. Cartey, M. Kilson, Vintage Books Edition, 1970, p. 108-109.

[31] Rupert Emerson, *From Empire to Nation*, Beacon Press, Boston, 1960, p. 250.

Scanned with OKEN Scanner

Prin urmare, organizarea tribală a fost îngrădită treptat-treptat de a-şi exercita misiunea sa socială, politică, de a-şi manifesta virtuţile sale democratice.

Guvernarea străină a găsit deci o organizare social-politică ce devenea treptat improprie pentru evoluţia respectivelor ţări spre progres, dar puterile coloniale au impus o „corectare" a acestora ţintind o altă finalitate, subordonată intereselor lor. De aici politica de exacerbare a diferenţelor endogene de ordin tribal, etnic, cultural, religios. Sistemul politic african trebuia să se alinieze sistemului englez, francez, portughez sau italian. El trebuia să fie o prelungire a modelelor străine.

Atît teoreticienii africani cît şi africanologii străini care se situează pe poziţii realiste sînt unanimi în a recunoaşte caracterul colonialist al structurilor instituţionale politice, economice, juridice moderne pe care le-au impus fiecare fostă putere colonizatoare. „Sistemul politic modern a apărut deci de la început ca o structură federală şi toate evoluţiile ulterioare au fost influenţate de această moştenire inevitabilă" [32].

Puterile colonialiste au urmărit să însoţească strădania de instituire a unei noi piramide structurale, de esenţă capitalistă, burgheză, cu restructurarea într-un sens preconceput a vechilor structuri. Modalităţile au fost diferite. Aceasta s-a făcut fie prin politica unui ajutor financiar, prin investiţii din partea ţărilor colonizatoare, fie prin încurajarea dezvoltării structurilor care avantajau producătorii particulari etc.

Hiatusul dintre vechile structuri şi instituţii [33] şi cele noi, străine, se lărgeşte mai mult, pînă la conflicte care iau o amploare deosebită în perioada luptei pentru eliberarea naţională.

---

[32] Peter Worsoley, *The Third World*, The University of Chicago Press, 1964, p. 210.

[33] Se poate spune că colonialismul, în general, „a urmărit să creeze impresia că societăţile tradiţionale africane nu au avut nici un sistem politic. Aceasta a fost de înţeles deoarece colonialismul a avut — chipurile — o misiune civilizatoare în Africa şi ar fi fost o contradicţie în termeni să recunoască că africanii ar fi avut o civilizaţie înaintea Europei şi că ar fi dezvoltat sisteme politice complexe" (F. Olisa Awogu, *Political Institutions and Thought in Africa*, Vantage Press, New York, Washington, Atlanta Hollywood, 1975, p. 2).

Scanned with OKEN Scanner

Forțele progresiste au subordonat lupta de eliberare socială, de clasă, acestui țel de eliberare și descătușare colonială, de înlăturare a unui jug impus de străini.

În cadrul valului revoluționar, de eliberare ce a cuprins aceste mase, eterogene în multe privințe, unite totuși prin acest scop urmărit de veacuri, a început să se formeze o conștiință și o ideologie care depășeau optica de trib. Lupta în cauză a avut, în marea majoritate a cazurilor, o nuanță naționalistă, progresistă. Ea se recomanda ca o cerință de înlăturare a forțelor colonialiste, capitaliste, imperialiste, de legitimare a puterii naționale, autohtone. Naționalismul — se afirmă într-o seamă de lucrări de notorietate — este canalul ideologic al luptei anticolonialiste și reprezintă o cerință a independenței naționale a popoarelor coloniale. Deși faza naționalistă este o treaptă necesară în lupta de eliberare, ea nu trebuie privită, după același autor, ca o soluție finală la problema ridicată de exploatarea economică și politică a poporului nostru. Și aceasta deoarece „naționalismul este îngust în aplicarea lui“ [34].

În consens cu Nkrumah se pronunță și unul din exegeții remarcabili ai problematicii africane — Basil Davidson. Astfel, el apreciază că „apariția naționalismului popular s-a datorat nu numai unei reacții politice față de stăpînirea colonială ci el a apărut ca o expresie a regenerării sociale“ [35]. Nu numai pentru Africa dar și pentru Asia, cu note specifice desigur, caracteristica uneori esențială a mișcării și ideologiei naționaliste a fost adversitatea față de străini și față de foștii colonialiști : „naționalismul în Africa și Asia — este în general acceptat — ca o reacție împotriva dominației europene“ [36].

Întrunind năzuințele și setea de libertate, hotărîrea și dăruirea pentru cucerirea libertății naționale, a independenței și suveranității, lupta de eliberare a fost un strigăt de revoltă și un gest de angajare, un îndemn spre afirmare și un hotărît *NU* colonialismului. Naționalismul african în acea epocă, în acele momente avea, fără îndoială, și o notă de resentiment față de foștii stăpîni, care s-au autointitulat așa și s-au autoimpus. El era ecoul atî-

---

[34] *Axioms of Kwame Nkrumah*, Freedom Fighter's Editions, Panaf Books, L.T.D., 1967, p. 88.

[35] Basil Davidson, *Which Way Africa ?*, p. 108.

[36] *Nationalism in Asia and Africa*, Edited and Introduced by Elie Kedourie, New American Library Inc., 1970, p. 1.

Scanned with OKEN Scanner

tor nedreptăţi, atîtor umilinţi. Analiza naţionalismului de acest gen, prin comparaţie cu cel pe care l-au cunoscut alte regiuni ale lumii, inclusiv Europa, poate pune în evidenţă şi anumite similitudini dar ea va releva în acelaşi timp numeroase particularităţi care tind să dea o cu totul altă identitate primului.

Se pare că de multe ori, neînţelegînd sensul profund al acestor adevăruri reale servind nota originală, particulară a orientărilor politice, ideologice africane, unii ideologi, chiar bine intenţionaţi, cad pradă unor denumiri mai mult sau mai puţin echivoce, mai mult sau mai puţin implantate în realitatea care le-a dat naştere. De regulă, sîntem tentaţi să taxăm anumite concepte prin simpla raportare la cele oarecum echivalente din limbajul şi practica europeană.

Or, dacă, procedînd aşa, vom apropia curentul naţionalist african mai ales din fazele timpurii ale luptei pentru eliberare, de cel european şi cu atît mai mult de cel cunoscut în fazele de fascizare a unor ţări precum Germania, Italia, Spania nu vom putea ajunge la concluzii pertinente, legitime şi operante.

Împărtăşim în acest sens aserţiunea conform căreia „în cele mai multe din ţările «lumii a treia» naţionalismul este astăzi generat şi alimentat, în primul rînd, de perpetuarea politicii imperialiste, de dominaţie şi dictat, de persistenţa practicilor colonialiste şi neocolonialiste, a rasismului“ [37]. Numai dezvăluind esenţa lăuntrică a ideologiei pe care şi-o asumă şi o dezvoltă mişcarea naţională, pusă în slujba eliberării acestor popoare de povara colonialismului, vom înţelege atît delimitările cît şi substanţialele interferări ale opţiunilor socialiste cu cele aşa-zis naţionaliste. Aşa stînd lucrurile, conchidem din nou împreună cu autorii citaţi mai sus că „...chiar dacă, în anumite momente şi aspecte ale desfăşurării sale, lupta pentru abolirea deplină a politicii imperialiste, colonialiste şi neocolonialiste, pentru cucerirea sau apărarea independenţei naţionale îmbracă forma unei mişcări naţionaliste, ea este în conţinut, în esenţa sa o luptă progresistă, democratică, de aici şi concluzia că numai prin dezvoltarea consecven-

---

[37] Constantin Mecu, Constantin Florea, *Lupta popoarelor pentru cîştigarea şi consolidarea independenţei naţionale — componentă esenţială a progresului istoric contemporan*, în *Progresul istoric şi contemporaneitatea*, Bucureşti, Editura politică, 1976, p. 302.

Scanned with OKEN Scanner

tă, prin atingerea obiectivelor menţionate, se pot asigura depăşirea ideologiei naţionaliste, promovarea unei politici de înţelegere şi prietenie între popoare“ [38].

Nici unul dintre doctrinarii cei mai cunoscuţi, aşa cum este Julius Nyerere, nu mai pune la îndoială necesitatea ca Africa să se dezvolte şi că acest proces presupune o reconsiderare critică a vechilor instituţii, că „Africa trebuie să-şi modifice propriile instituţii pentru a le pune în concordanţă cu noile sale aspiraţii ; popoarele sale trebuie să-şi schimbe atitudinea şi practicile sale în raport cu obiectivele“ [39]. Această schimbare trebuie „să fie pozitivă, ea trebuie să fie iniţiată şi modelată pentru Africa şi nu trebuie să fie o simplă reacţie faţă de evenimentele care afectează Africa“ [40].

Sigur, aceste instituţii politice şi guvernamentale trebuie să „dea naştere reacţiei dorite în rîndul poporului... ; să-l convingă şi să-l asigure că interesele, siguranţa şi bunăstarea sa se găsesc în statul-naţiune şi nu în trib sau rasă“ [41]. Pe doctrinarii africani îi interesează nu numai efectul pe care îl pot avea instituţiile, ci şi ideile şi conceptele implicate aici ; precum şi ţelurile şi sarcinile pe care şi le-au propus. Îi interesează în mod deosebit „efectul pe care îl au aceste instituţii asupra obiectivului... principal în ceea ce priveşte guvernarea într-o regiune în curs de dezvoltare, mai precis, în ceea ce priveşte dezvoltarea şi progresul noilor naţiuni“ [42].

Statul naţional în teoria şi practica africană

Confruntarea vechilor instituţii şi structuri cu cele moderne capătă noi dimensiuni odată cu procesul de apariţie, afirmare şi dezvoltare a statelor naţionale, a naţiunilor.

Statul african ca atare, cu toate particularităţile lui apare ca o instituţie deasupra organizării familiei lărgite, deasupra fărîmiţării tribale. Statul — ca formă de orga-

---

[38] *Op. cit.*, p. 303.
[39] J. Nyerere, *On Socialism*, Oxford University Press, Dar El Salaam, p. 23.
[40] *Op. cit.*, p. 24.
[41] T. Mboya, *op. cit.*, p. 145.
[42] *Ibidem.*

nizare politică presupune exercitarea influenței sale la scara întregii țări. Statele de pe teritoriile africane nu sînt nici scopuri în sine, nici niște cadre închistate, imuabile. Dimpotrivă, ele își modifică „articulațiile", își diversifică și lărgesc atribuțiile și competențele în funcție de sarcinile concrete, imediate și de perspectivă cu care sînt confruntate națiunile în cauză. Așa, de pildă, în unele materiale oficiale se menționează că statul trebuie să slujească luptei claselor muncitoare pentru edificarea societății fără exploatatori și fără exploatați. El se afirmă ca forum cu prerogative, cu competențe și cu obligații asupra tuturor cetățenilor, indiferent de regiune, trib, district, sau de limbă, cultură, religie. Istoria politică „ne arată, sublinia Léopold Sédar Senghor, că absența unei forme de organizare este un neajuns care conduce la o fatală dezintegrare a națiunii". În acest sens statul este față de națiune ceea ce este antreprenorul față de arhitect [43].

Generațiile participante efectiv la lupta de eliberare națională, la opera de decolonizare, de autohtonizare, de construire a unor societăți necapitaliste, antiimperialiste, anticolonialiste manifestă nu numai receptivitate dar și o intervenție efectivă pentru afirmarea și consolidarea statului. Ele văd în stat mijlocul legitimat prin autoritate de a asigura dezvoltarea liberă, independentă și suverană a acestor popoare.

Desigur, față de orice structură sau instituție nouă, ca și față de stat reacțiile au fost diferite. Nu au lipsit nici cele sceptice sau nihiliste dar nici cele mitizante, fetișizante. I s-a cerut acestei instituții — ea însăși încă neconsolidată — să rezolve într-un termen extrem de scurt probleme politice, sociale, culturale, de învățămînt a căror soluționare va solicita încă decenii de acum înainte. Și aceasta nu fiindcă statelor naționale le-ar lipsi hotărîrea, dăruirea și patriotismul, ci, fiindcă ele nu pot sări peste etape, nu pot depăși dintr-o dată dificultățile economice, conservatorismul vechilor structuri, mentalitățile și concepțiile conservatoare.

Este cunoscut faptul că puterile coloniale din trecut au avut grijă să-și faciliteze politica economică față de popoarele subjugate printr-o politică culturală, spirituală adecvată, distrugînd sau denaturînd structurile și institu-

---

[43] L. S. Senghor, *On African Socialism*, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

ţiile tradiţionale, creînd şi impunînd altele noi, alienante, promovînd valori după tiparele „metropolitane", străine.

De multe ori, „strivirea" tradiţionalului, autohtonului în organizare, în structuri şi instituţii s-a făcut în „temeiul" concepţiilor europo-centriste cu profunde consecinţe de ordin politic, ideologic.

Desigur, faţă de aceste practici şi teorii replicile hotărîte, intransigente nu au întîrziat. Astfel, în „Raportul asupra politicii generale" prezentat la Congresul extraordinar al Uniunii Progresiste Senegaleze (27—29 dec. 1976), L. S. Senghor sublinia necesitatea ca africanii să-şi afirme personalitatea lor nu numai în domeniul culturii, al artelor, dar şi în sfera ideologiei, a politicului. Este — aprecia preşedintele Senegalului —, o voinţă firească şi o datorie naţională ca africanii să iasă „din vechea stare de colonizaţi ai spiritului, veşnic dependenţi şi datori, niciodată creditori, niciodată producători de civilizaţie" [44].

Preşedintele tanzanian, Julius Nyerere afirmă categoric : „Noi nu sîntem antioccidentali. Noi sîntem antiimperialişti... Noi trebuie să rezistăm tendinţelor de dominaţie a foştilor noştri stăpîni" [45].

Pornind de la premisa că „o societate ce n-ar produce bunurile materiale necesare subzistenţei sale şi progresului ei, n-ar putea ajunge la dezvoltarea sa intelectuală, morală şi civică, preşedintele guineez, A. Sékou Touré, cere „transformarea radicală a structurilor economice, administrative, sociale, dar mai cu seamă transformarea structurilor spirituale" [46].

În aceeaşi ordine de idei, preşedintele Mozambicului, Samora Machel, sublinia necesitatea consolidării forţelor progresiste din Africa şi limitarea puterii de intervenţie a imperialismului, consfinţirea dreptului popoarelor de a-şi alege în mod liber sistemul politic, economic şi social care le convine ; dezvăluirea dimensiunii agresive şi expansioniste a Africii de Sud şi spulberarea mitului superorităţii, a prejudecăţilor de orice fel [47].

---

[44] Cf. Gheorghe Dragoş, *Senegal — opţiuni ale dezvoltării social-economice*, în „Era socialistă", nr. 4, 1977, p. 46.
[45] Cf. „Jeune Afrique", nr. 575, ian. 1972.
[46] Cf. Sékou Touré, *La révolution culturelle*, 3e ed. oct. 1972.
[47] Samora Machel, interviu, „Le Monde", nr. 27, apr. 1976.

Scanned with OKEN Scanner

Numeroşi ideologi africani înţeleg destul de bine rosturile şi posibilităţile statelor chiar în perioada imediat postcolonială, misiunea lor economică, socială, educativă. Tom Mboya avea să observe la vremea respectivă că „statul are obligaţia să asigure posibilităţi reale tuturor cetăţenilor săi, să înlăture exploatarea şi discriminarea şi să pună la dispoziţie toate serviciile necesare învăţămîntului, îngrijirii medicale şi securităţii sociale“ [48]. Sesizînd legătura indisolubilă dintre stat şi naţiune şi, în acelaşi timp, întrepătrunderea stat-naţiune, stat-naţiune-individ, el sublinia că statul african trebuie să participe fără reţinere la dezvoltarea naţiunii.

Reconstrucţia socială africană — care în mod firesc are în centrul ei statul naţional — trebuie să ducă şi practic a dus la anumite schimbări pe plan economic, la o anumită ameliorare a situaţiei cetăţeanului într-un „imperiu al subdezvoltării“ dar, cum se recunoaşte chiar în unele lucrări africane de referinţă, în aceste tinere state şi naţiuni „...eliberarea de sărăcie, îmbunătăţirea condiţiilor economice şi sociale etc., depind de apariţia unei noi economii industriale în locul vechii economii coloniale, deoarece sărăcia este redusă progresiv numai pe măsură ce creşte productivitatea şi progresează industrializarea, iar o parte din surplusul ei poate fi pusă la dispoziţia poporului sub formă de salarii mai mari, condiţii de locuit mai bune şi, în general, condiţii sociale ambiante“ [49].

---

[48] Tom Mboya, *op. cit.*, p. 145. Într-o interpretare mai recentă statul revoluţionar „constituie un factor de unitate naţională şi un mijloc de luptă eficace împotriva tentativelor duşmanilor naţiunii de a ataca, sub o formă sau alta, integritatea teritorială şi securitatea naţională, în sens larg, securitatea militară, economică şi socială“ (Didier Ratsiraka, *La Charte de la révolution socialiste malgasy*, în „Afrique—Asie“, nr. 157, martie 1978, p. 30). În aceeaşi ordine de idei, numeroase programe de dezvoltare ale ţărilor africane privesc statul ca „principalul instrument pentru materializarea politicii revoluţionare a partidului“ (Programul FRELIMO 1977). În acelaşi spirit, statul este apreciat în Carta Naţională a Algeriei (1976) a fi democratic nu numai prin obiectivele sale, ci şi prin funcţionarea sa.

[49] *Some Essential Features of Nkrumahism*, by Editors of The Spark (Accra) London, Panaf, 1970, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

Desigur, subdezvoltarea definește cu precădere o situație economică, dar nici instituțiile politice suprastructurale actuale nu rămîn în afara acestei situații [50]. Relația dominație colonială-subdezvoltare nu este întîmplătoare și nici exterioară cauzelor care au generat structurile de dependență economică din țările africane. „Nu există subdezvoltare fără o distorsionare a economiilor și o creștere a dependenței față de capitalismul avansat. Capitalismul industrial a creat subdezvoltarea prin ruperea ordinii și echilibrului tradițional în cea mai mare parte menținîndu-se vechile relații de producție" [51]. Viața a confirmat teza lui Nkrumah după care statul trebuie să-și concentreze întreaga atenție asupra activității economice întrucît colonialismul a împiedicat apariția unei clase capitaliste locale puternice, deoarece producția pentru profitul privat s-a bazat pe exploatare, iar națiunile mai puțin dezvoltate au beneficiat de un ritm mai scăzut de creștere economică.

Fiind adeptul schimbărilor structural-instituționale, precizînd că africanii trebuie să fie mereu pregătiți pentru schimbare, el atrage atenția că aceste schimbări trebuie să-și atingă scopul și să nu compromită principiile acceptate.

De asemenea, s-a confirmat previziunea conform căreia statul cît și națiunea africană presupun o interferare a intereselor și obligațiilor lor cu cele ale altor structuri și cu masele, cum susține Tom Mboya. În acest sens reținem constatarea că „responsabilitatea socială mutuală este o lărgire a spiritului de familie african asupra națiunii, cu speranța că în final același spirit va putea fi extins asupra unor sfere din ce în ce mai largi. El implică o responsabilitate mutuală în cadrul societății și al

---

[50] „Subdezvoltarea, desigur, este un fenomen economic, dar plecînd de aici, factorii de producție, la rîndul lor, se vor explica... printr-un ansamblu de atitudini și printr-o anumită stare a instituțiilor" (Jean Labbens, *Sociologie de la pauvreté, le tiers monde et le quart-monde idées*, Gallimard, 1978, p. 217).

[51] Gerard Chaliand, *op. cit.*, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

membrilor ei, în sensul că aceştia fac totul unul pentru altul cu deplină ştiinţă şi înţelegere referitoare la faptul că odată cu perspectivele societăţii, membrii ei prosperă şi ei şi că societatea nu poate prospera fără deplina cooperare a membrilor ei“ [52].

Înscriindu-se în cadrul larg şi în spiritul general al procesului revoluţionar mondial, constituind o parte a acestuia în tendinţa lui spre universalizare, experimentul african, larg în suprafaţă şi extrem de bogat în semnificaţii, se prezintă ca o completare firească, inedită şi fructuoasă a acestuia.

Derularea procesului revoluţionar african pe linia progresului, expresie a unităţii într-o nebănuită diversitate confirmă pe deplin aprecierea preşedintelui României socialiste că ţările africane independente „se ridică cu hotărîre împotriva politicii imperialiste, a colonialismului şi neocolonialismului, pentru dreptul de a-şi folosi în interes propriu bogăţiile naţionale şi a-şi hotărî destinele fără nici un amestec din afară“ [53].

Progresul societăţii se prezintă astăzi ca un rezultat al cerinţei istorice, obiectiv determinat — direct sau indirect — la care concură toate structurile socio-politice progresiste-revoluţionare. În acest cadru complex procesul revoluţionar specific „Lumii a treia“ îşi are un loc şi un rol bine stabilit.

Viaţa atestă aprecierea fundamentată în Programul P.C.R. după care epoca contemporană este epoca de trecere a omenirii de la capitalism la socialism, este epoca lichidării dominaţiei imperialiste, colonialiste şi neocolonialiste, a aşezării relaţiilor dintre state şi naţiuni, pe principii noi, de egalitate şi respect al independenţei şi suveranităţii naţionale.

---

[52] T. Mboya, *op. cit.*, p. 145.

[53] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Marea Adunare Naţională cu privire la măreţele realizări ale poporului român în cincinalul 1971—1975 şi la politica externă a României pusă în slujba păcii şi colaborării internaţionale, 18 decembrie 1975*, Bucureşti, Editura politică, 1975, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

3

PARTIDELE ŞI DEMOCRAŢIA ÎN AFRICA

Privire generală

Continentul african a fost multă vreme prezentat ca un miracol, prin diversele, multiplele şi interconditionatele lui dimensiuni şi mitizat în prea mare măsură. Este greu de găsit un alt subiect asupra căruia, mai ales cercetătorii europeni sau nord-americani, să fi încercat a impune atîtea prejudecăţi.

Secole şi decenii, lucrări, studii, monografii, produse ale europenilor de pildă — ne-au furnizat despre „continentul spectacol" deliberat sau nu, puţin adevăr, dar o mare doză de eroare.

Un deşert fără graniţe, o imensitate locuită de sălbatici, un pămînt tainic înconjurat de o mare de nisip, un pămînt al ficţiunii şi obiceiurilor ciudate, o scenă de luptă perpetuă a canibalilor, o domnie a suferinţei sîngeroase, a sărăciei fără speranţă, a vieţii sălbatice şi păgîne, un loc al dezmăţului elefanţilor. Iată o jalnică judecată de valoare sau mai multe laolaltă lipsite de valoare, inexacte şi derutante.

La rîndul nostru ne întrebăm şi noi, odată cu Colin Legum, prefaţatorul celebrei lucrări „Panafricanismul", era, într-adevăr, bătrîna Africă aşa de înapoiată şi primitivă precum vor să ne facă a crede diverşi teoreticieni europeni ai acelor vremuri ?

Este în afară de orice dubiu că Africa a fost şi este un continent strălucitor. Reflectarea ei poate fi însă fidelă sau denaturată. Imaginea oferită nu ţine de tehnică ci de politică, de ideologie, de cultură. Istoria a rectificat, prin imparţiala ei scurgere, multe nedreptăţi, gîndite sau făcute. Africa, din fericire, nu a fost uitată, nici evitată de dreptatea adevărului.

Fără a ne permite o paranteză prea largă în istoria acestui „creuzet social inedit", vom reţine doar unele din ideile scumpe africanilor de astăzi despre bătrînul şi veşnicul lor leagăn de cultură, civilizaţie şi milenară bărbăţie. Africa nu a fost niciodată săracă, ci africanii au fost săraci. „Naşterea continentului nostru a parcurs mile-

Scanned with OKEN Scanner

nii ; astăzi ne întrebăm asupra renașterii lui". Un Cecil Rhodes și un David Livingstone au „descoperit" Africa cu peste o sută de ani înainte, dar „descoperirea" lor a fost una geografică, orizontală. Noi, cei de azi, trebuie să ne redescoperim Africa, marea noastră mamă ; de data aceasta urmărim o redescoperire istorică, culturală, tradițională, comunalistă, deci una verticală. Nu dorim o Africă „golită" de albi, ci de dominația lor. Nu o Africă contrapusă altor continente ci egală lor. Nu în izolare vedem împlinirea națională și internațională a truditelor popoare ci în gîndire, acțiune și cooperare egală în și între continente. „Noi nu am vrut și nici nu vrem să-i izgonim pe albi — spunea Kenneth Kaunda cu aproape două decenii în urmă. Am spus mereu și repetăm că europenii care vor să lucreze cu noi în pace și bună înțelegere... sînt bineveniți la noi" [1].

Este interesant de notat că în 1960, într-o cuvîntare ținută la un simpozion al Uniunii vorbitorilor de limbă engleză întrebîndu-se asupra aspirațiilor africanilor, fostul președinte ghanez Kwame Nkrumah arăta că africanii doresc să li se recunoască influența, pacea și libertatea. Africanii doresc să folosească libertatea lor pentru a-și ridica nivelul de viață.

Mai mult ca oricînd, constatarea că „Africa a devenit în perioada de după independență un vulcan cu multe cratere ; nimeni nu știe cînd și unde va avea loc următoarea erupție" [2] se dovedește astăzi extrem de actuală. În aceste condiții, cînd în Africa se vrea, concomitent cu o reală și efectivă revoluție social-economică, politică și „o revoluție a conștiinței, o recucerire a dreptului de a gîndi, de a alege și a acționa în libertate deplină" [3], o reașezare a structurii lor sociale, o regîndire a instituțiilor politice devin cerințe cu totul prioritare.

Cu privire la Africa, Nkrumah consideră a fi un paradox faptul că „Pămîntul ei este bogat deși produsele sale continuă să îmbogățească, nu pe africani cu precădere, ci grupuri de indivizi care acționează pentru împovărarea Africii... Din punct de vedere politic ea formează o sin-

---

[1] Cf. Jack Woodis, *Leul se trezește*, București, Editura politică, 1963, p. 369.
[2] Thomas R. Kanza, *Evolution and Revolution in Africa*, Rex Collings, London, 1971, p. 7.
[3] *Ibidem*, p. 8.

Scanned with OKEN Scanner

gură unitate cu propria ei personalitate"[4]. În altă ordine de idei concluzia mai generală la care ajunge omul politic ghanez este aceea că autoguvernarea la care aderă popoarele africane eliberate nu reprezintă un scop în sine. Ea presupune o muncă asiduă pentru evaluarea noilor metode şi norme sociale, a noilor atitudini de viaţă.

Tocmai pentru a servi unor asemenea scopuri Africa postcolonială are nevoie de cadre instituţionale adecvate şi în ce priveşte partidele politice. Ea are nevoie de forme de guvernămînt diferite de cele ale modelelor impuse de puterile occidentale : tradiţionale, nedemocratice în fond, incapabile să apere individul şi drepturile sale. Poporul are, potrivit convingerii lui Nkrumah, nevoie de o democraţie care să pornească de la tradiţiile africane, vechi de mii de ani şi pe care să le depăşească astăzi, sub conducerea unui partid de masă. El are nevoie de o democraţie participativă inedită în conţinut, în formă, în modalităţile de efectuare. În acest sens, lui i se părea că „O democraţie parlamentară a poporului, bazată pe sistemul cu un singur partid este mult mai în măsură să exprime şi să satisfacă aspiraţiile comune ale naţiunii în general, decît un sistem parlamentar multipartidist, care este în fapt doar un tertip de perpetuare şi de ignorare deliberată a luptei dintre „avuţi" şi „neavuţi"[5]. Dimpotrivă, democraţia participativă, întemeiată pe sistemul cu un singur partid, răspunde mai mult năzuinţei unei societăţi egalitare. Încă de atunci, din primii ani de construcţie postcolonială, Nkrumah nu numai că intuia dar chiar teoretiza legătura firească dintre democraţia participativă şi democraţia socialistă. De fapt, el întrevedea un cîmp larg de afirmare a democraţiei africane, sub toate aspectele ei, în perspectiva unei societăţi socialiste. Democraţia africană ce va însoţi societatea socialistă pe acele meleaguri ar trebui să fie o expresie politică a dorinţei maselor muncitoare pentru bunăstarea şi fericirea întregului popor. „Statul cu un singur partid poate acţiona pentru binele poporului numai în cadrul unui stat socialist sau într-un stat în curs de dezvoltare cu un program socialist"[6].

---

[4] Kwame Nkrumah, *Dark Days in Ghana*, Panaf Books, London, 1968, p. 26.

[5] *Axioms of Kwame Nkrumah*, Freedom Fighter's Edition, Panaf Books Ltd., 1967, p. 103-104.

[6] Kwame Nkrumah, *Sessional Address to the National Assembly*, 1 February 1966, în *Axioms of Kwame Nkrumah*... p. 105.

Scanned with OKEN Scanner

Iar Jomo Kenyatta, preciza la rîndul său, cerința imperativă ca într-un stat liber să existe o idependență economică reală. Obiectivul guvernului kenyan trebuie să fie crearea unor condiții egale pentru toți cetățenii, întrucît aceasta ar fi după convingerea sa calea care ar conduce către un progres real[7].

Declarînd că numai africanii își pot cunoaște nevoile lor și că europenii, care nu cunosc condițiile în care africanii sînt obligați să trăiască, și cunosc în mod superficial pe africani, nu pot vorbi în numele lor[8], Kenyatta precizează că europenii „nu pot exprima dorințele poporului african“[9].

Sentimentul apartenenței la o rasă prin nimic inferioară altora, refuzul față de imitarea metodelor și modelelor străine, și îndeosebi ale europenilor, sînt constante ce se regăsesc în mai toate scrierile de specialitate și în documentele oficiale ale guvernelor și partidelor de guvernămînt din țările africane. „Africanul trebuie să avanseze prin propriile lui metode. El trebuie să posede o putere diferită de cea a europeanului. S-a dovedit că știe cum să asimileze cultura europeană și cum poate aceasta să-i folosească. Dovada era probabil necesară dar nu suficientă. Trebuie să arătăm că putem merge singuri, că putem să ne croim singuri drumul. Nu trebuie să ne mulțumească faptul că... influența europeană ne modelează politica, ne face legile, conduce în tribunalele noastre și impregnează atmosfera noastră socială...“[10].

Acest laitmotiv al nonmimetismului se întîlnește și în domeniul instituționalizării politice, al partidelor politice, al vieții democratice în general.

După unii autori binecunoscuți, criza instituțiilor este relevată prin aceea că poporul, despre care s-a spus că este suveran, nu reprezintă nimic sau aproape nimic. El este sclav ; este marginal sau absent în marea sa majoritate și, în cea mai mare parte a Statelor, un joc politic.

---

[7] *The Challenges of Uhuru, The Progress of Kenya, 1968 to 1972*, Nairobi, 1971, p. 7.

[8] *Government and Politics in Kenya*, Edited by Cherry Gertzel, Maure Goldschmidt, Donald Rothchild, East African Publishing House, Nairobi, Kenya, 1969, p. 197.

[9] *Ibidem.*

[10] Colin Legum, *Panafricanism, A Short Political Guide*, London Pall Mall Press, 1965, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

Geneza şi evoluţia sistemelor de partide în Africa

Un aspect cu totul revelator este cel referitor la structura de partide în Africa. Este cunoscut că atît în perioada colonială cît şi în epoca imediat următoare eliberării, în mai toate ţările africane activau, după cum se va vedea, numeroase partide politice. În raport cu numărul populaţiei naţionale cel al partidelor politice era extrem de disproporţionat. De fapt, de aceasta şi-au dat seama multe conduceri ale acestor ţări care au şi dirijat de aşa manieră lucrurile, încît, în intervalul de aproximativ 10—12 ani de la eliberarea de sub dominaţia colonială, în peste 50 la sută din aceste ţări s-a trecut fie la sistemul cu un număr mai redus de partide politice, fie chiar la sistemul cu un singur partid. Experienţa unor asemenea sisteme este apreciată ca fiind cu totul pozitivă. Se consideră că asemenea partide de guvernămînt sînt capabile a realiza o convergenţă a intereselor tuturor categoriilor sociale către interesul naţional, către scopul major al acestor popoare — acela de edificare a unor state naţionale puternice, a unor naţiuni cu adevărat suverane şi independente.

Viaţa dovedeşte că realizarea unităţii tuturor forţelor din aceste state (în care peste fărîmiţarea tradiţională, feudală, pe lîngă „entropia" etnică existentă, s-a adăugat politica deliberată a fostelor puteri coloniale de parcelare artificială a teritoriilor în interesul lor) este una din condiţiile indispensabile pentru progresul acestor ţări, pentru consolidarea lor. În drumul lor spre căutarea unor căi de dezvoltare cît mai propice şi eficiente, din care multe optează pentru calea socialistă, unirea forţelor autohtone, formarea unei conştiinţe naţionale puternice, creşterea rolului conducător al partidului de guvernămînt, devin principii cu valoare inestimabilă.

În acest sens, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia în numeroase rînduri că, ţinînd seama de această realitate specifică, este necesar să se asigure unirea tuturor forţelor fiecărui popor în bătălia pentru a prelua în propriile mîini bogăţiile naţionale, pentru a pune capăt dominaţiei organismelor economice şi de orice fel, supranaţionale, pentru progres şi prosperitate, pentru realizarea unor reforme democratice, progresiste, în interesul maselor largi ale celor ce muncesc.

Scanned with OKEN Scanner

„Mozaicul“ structural, consecinţă în bună parte a celui economic şi politic, se constată în fiecare ţară în parte şi el influenţează natura procesului în care se angajează o ţară sau alta. Deşi fiecare naţiune africană — aflîndu-se într-o fază mai de început sau mai consolidată — caută a se dezvolta pe o cale independentă, anticapitalistă, antiimperialistă, anticolonialistă, modul concret în care are loc transformarea revoluţionară este extrem de divers. De aceea socotim justă aprecierea că „formele şi etapele specifice ale evoluţiei istorice, împletirea sui generis a formaţiunilor social-economice face ca în aceste ţări legităţile obiective ale revoluţiei actuale să se manifeste în mod original... Din această cauză, caracterizarea proceselor revoluţionare din ţările lumii a treia nu se poate face utilizîndu-se întocmai «grila» clasică inspirată cu preponderenţă din experienţa revoluţionară europeană“ [11].

O caracteristică a mai tuturor ţărilor africane a fost faptul că în perioada colonizării lor s-a stimulat formarea unui destul de mare număr de partide sau grupuri politice cu pretenţii de partide politice. Multe partide actuale sînt continuatoare ale mişcărilor de eliberare dintr-o perioadă mai îndelungată, altele însă au fost create ulterior şi ele continuă să apară chiar şi în prezent. Cum se arată şi în literatura noastră de specialitate, „pentru popoarele din Africa neagră, perioada interbelică coincide cu înfiinţarea primelor organizaţii politice, care conduse de reprezentanţi ai burgheziei locale sau intelectuale formaţi la şcolile franceze sau engleze, îşi propuneau ca obiectiv obţinerea de reforme privind modernizarea structurilor autohtone, astfel încît să fie asigurată participarea la treburile publice“ [12]. Printre acestea pot fi amintite Partidul Naţional Democrat Nigerian (1922), Congresul Naţional Vest African, fondat la Accra — 1920, Asociaţia Est-Africană a Tineretului Kikuiu (Nairobi), Partidul Socialist din Senegal (sept. 1935), Organizaţia Radicală, Mişcarea Tineretului din Lagos (Nigeria) etc. Aceste organizaţii au jucat un rol pozitiv în promovarea ideii de emancipare naţională“.

---

[11] Leonte Răutu, *Procesul revoluţionar mondial — esenţă a progresului istoric*, în *Progresul istoric şi contemporaneitatea...*, p. 178.
[12] C-tin Botoran, Gh. Unc, *op. cit.*, p. 177.

Scanned with OKEN Scanner

Am reţine aici un singur exemplu, acela al Zairului. După cum se ştie, ţara în cauză a avut şi înainte de eliberare şi are şi în prezent aproximativ 20 milioane de locuitori. În momentul eliberării, existau în această ţară, 44 de partide politice. Situaţii relativ asemănătoare au existat şi în ţări precum Zambia, Nigeria, Kenya, Tanzania şi altele.

De regulă, aceste partide acţionau în diverse regiuni, erau bazate pe anumite triburi şi în general pe grupări etnice, neavînd o bază de masă. Ele nu se creau şi nu activau în temeiul unor programe bine conturate tactic, strategic şi ideologic. Ramificarea exagerată, nu numai la nivelul partidelor, dar şi a altor organizaţii politice, culturale, artistice etc., s-a răsfrînt negativ asupra coeziunii ce se impunea între cetăţenii grupaţi pe districte, regiuni, pe triburi sau grupuri de triburi. Aceasta a făcut ca şi replica dată de aceste popoare puterilor coloniale, ca şi forţelor ostile, exploatatoare interne să fie de multe ori mai ştearsă, mai slabă.

În perioada avîntului mişcării de eliberare, de cucerire a independenţei s-a reuşit o mai mare unire între aceste forţe naţionale. Unele partide cu o mai largă şi semnificativă bază socială, cu o mai clară orientare politică, ideologică, au reuşit să cunoască într-o mai mare măsură interesele diferitelor categorii de cetăţeni şi să le concentreze eforturile spre unitatea naţională, spre obiectivul comun : înlăturarea regimurilor colonialiste, capitaliste, exploatatoare.

Şi pe continentul african partidele politice, ca şi alte organizaţii politice, culturale au apărut şi apar ca o expresie a organizării diferitelor categorii de cetăţeni, îndeosebi în vederea trezirii sentimentului, a conştiinţei naţionale, a unei concepţii şi ideologii naţionale. Am putea spune că mişcarea de eliberare naţională a determinat grăbirea instituţionalizării politice, inclusiv sub forma partidelor politice, şi că ea s-a sprijinit progresiv pe forţa organizatorică şi ideologică a acestora. După unele aprecieri, epoca creării de partide politice naţionale, care se sprijină pe masele largi ce cer cu hotărîre proclamarea neîntîrziată a independenţei naţionale, a început cu adevărat abia după 1945 cînd astfel de partide au fost create în toate ţările africane. De regulă, partidele politice din mai toate ţările afri-

cane au apărut în regiunile în care se poate vorbi și de apariția mai pronunțată a elementului muncitoresc, a așa-zisului proletariat autohton în formare. Aici, în zonele mai bogate în resurse naturale, unde au fost dezvoltate, fie de forțele autohtone, fie de fostele puteri coloniale, îndeosebi industriile extractive, alături de muncitorii aduși din țările occidentale, s-a format treptat o pătură de muncitori africani a căror conștiință, mentalitate și ideologie au început să se contureze, cu timpul, să se radicalizeze, să se dezvolte. Spiritul de organizare, de inițiativă, de împotrivire au început să caracterizeze aceste detașamente de foști țărani sau semiproletari. Organizarea în sindicate, în partide politice, în diverse asociații este cu mult mai insistentă în aceste regiuni. Drept consecință, chiar mișcarea de eliberare națională a pornit și s-a dezvoltat cu mult mai multă claritate, consecvență și forță în aceste „bazine muncitorești".

Desigur, încă din momentul genezei lor, partidele politice africane au avut, pe lîngă unele elemente comune, care nu trebuie nicicum neglijate, și numeroase elemente particularizante. Factorii care determină o asemenea soluție sînt și ei foarte diverși de la țară la țară : gradul diferit de dezvoltare economică, de nivel de viață, instruire și conștiință ; structurile și instituțiile social-juridice diferite ; gradul de colonizare, de supunere și subordonare a băștinașilor față de puterile străine ; nivelul de cultură etc. stau la baza diferențierii respectivelor partide de la o țară la alta. Aceste cauze, cărora li se adaugă cele de ordin etnic, tribal, regional, chiar religios într-o bună măsură, explică deosebirile, uneori destul de pronunțate, existente chiar între partidele din aceeași țară. Numărul mare sau extrem de mare de partide politice care au activat în perioada luptei de eliberare națională și în perioada imediat următoare înlăturării puterilor colonizatoare se explică, prin urmare, atît prin situațiile interne diferite, complicate cît și prin politica întreținută și promovată de fostele puteri coloniale, de dezbinare internă prin orice mijloace care ar sluji unui asemenea scop. Un studiu comparativ al „stasiologiei" africane probează că pe măsura dezvoltării *conștiinței naționale, a sentimentului și a ideologiei naționale,* diferite partide încep să fuzioneze în

Scanned with OKEN Scanner

temeiul unor platforme politice, ideologice, strategice şi tactice mai largi, călăuzite de interese urmărite chiar la scara întregii naţiuni.

Căile restructurării şi restrîngerii numerice a partidelor politice africane, modalităţile concrete de înfăptuire a acestui deziderat sînt generate şi determinate obiectiv. În anumite ţări, politica de regîndire şi reorganizare a partidelor politice în sistemul politic al ţărilor respective s-a făcut de jos în sus, de la consimţămîntul membrilor diverselor partide, a conducătorilor acestora care prin unire sau contopire au dus la crearea a mai puţine partide dar mult mai reprezentative, cu o mai largă bază de masă, cu un program politic, filozofic, ideologic mai clar. În alte ţări, această cale s-a împletit în mod necesar, acolo unde condiţiile concrete au impus-o, cu intervenţia puterii statale, prin intermediul unor prevederi constituţionale prin care au fost interzise anumite partide care nu răspundeau unor imperative reale, nu slujeau intereselor naţiunii respective, nu aveau cît de cît o bază de masă.

Or, este în afara oricărei îndoieli pentru africanologii de diverse orientări că aceste partide, dacă vor să se menţină şi să se impună în viaţa politică, este necesar să devină partide de masă şi că „...orice partid african de masă trebuie să folosească limbajul radicalismului modern dacă vrea să-şi asigure sprijinul poporului“ [13].

Experienţa acumulată în numeroase ţări africane în domeniul partidelor politice atestă, între altele, o împletire *sui generis* între căile, variantele, metodele bazate preponderent pe convingere cu cele bazate pe o anume constrîngere, determinată de o disciplină mai riguroasă care decurge din statutele respectivelor partide, obligaţiile statutare ale membrilor acestora. „Determinismul“ în evoluţia partidelor politice este, fie şi imediat, în funcţie de determinismul economic, social mai larg, de puternici factori de ordin naţional. El este, totodată, puternic influenţat de unele programe şi ideologii promovate şi apărate de unele partide cu o influenţă apreciabilă în zonele respective.

De aceea, nici nu este de mirare că faţă de evoluţia şi sub acest aspect care are loc în asemenea state opiniile

---

[13] Cf. Jack Woodis, *Leul se trezeşte*, Editura politică, Bucureşti, 1963, p. 197.

Scanned with OKEN Scanner

sînt şi ele destul de diferite sau, cum vom constata mai departe, chiar opuse.

Unii teoreticieni cer să se facă distincţie între partidele unice de orientare neocolonialistă şi cele de orientare progresistă, să se înţeleagă că în perioada mişcărilor de eliberare naţională s-a impus o structură politică şi o organizare politică, dar că, chiar în acele condiţii, au apărut şi partide politice opuse acestor mişcări [14]. Aceste situaţii au fost încurajate, stimulate de către puterile coloniale care preferau o organizare politică pe baze regionaliste sau tribale pentru a scinda mişcarea de eliberare. În lucrarea sa Bénot formulează opinia conform căreia „în momentul istoric actual al Africii nu este nevoie să ne permitem luxul unei opoziţii fratricide, nu este nevoie să avem o criză ministerială în fiecare trimestru dacă sîntem decişi să mergem spre independenţă, să consolidăm experienţa statelor africane, dacă vrem să realizăm unitatea africană" [15]. În aceeaşi ordine de idei se apreciază că partidul unic pare natural în Africa pentru că naţiunile sînt încă puţin integrate şi, că, în asemenea condiţii, mişcarea politică ar risca în lipsa unităţii naţionale să degenereze în separatism.

Partidul unic apare în optica a numeroşi africanologi ca „organizaţia naţională cea mai viabilă, imediat disponibilă, pentru împlinirea... diversităţii de scopuri pe care le au în faţă aceste ţări în momentul independenţei" [16].

Între altele, partidul unic are avantajul că el „explică maselor deciziile organelor constituţionale şi informează aceste organe asupra nevoilor şi aspiraţiilor maselor" [17] şi, în acelaşi timp, el „stabileşte linia politică a guvernului şi îi conduce acţiunile" [18]. În aceeaşi sursă, sintetizîndu-se opiniile exprimate de diverse personalităţi politice africane, se reţine concluzia quasigenerală că partidul unic dispune de toate puterile naţiunii, adică de puterea politică, juridică, administrativă, economică şi tehnică, că

---

[14] Yvès Bénot, *Ideologies des independences africaines*, François Maspero, 1969, p. 282-283.

[15] Yvès Bénot, *op. cit.*, p. 287.

[16] J. S. Coleman, C. R. Rosberg, *Political Parties and National Integration*, 1964, p. 567.

[17] A se vedea Seydan Modany, *Recherches sur l'experience du pouvoir politique en Afrique noire...*, Paris, 1965, p. 167.

[18] *Ibidem*, p. 186.

Scanned with OKEN Scanner

el este singurul în măsură să sintetizeze diversele interese, să asigure recrutarea personalului politic, să efectueze specializarea politică, să conlucreze la realizarea corespunzătoare a puterii politice. După o experienţă de mai bine de un deceniu în care s-a trecut la sistemul politic cu un singur partid în numeroase state africane, diverşi autori de notorietate formulează aprecieri cu totul favorabile acestora. De pildă, într-o relativ recentă lucrare cunoscutul politolog francez P. F. Gonidec afirmă: „În principiu, nu există nici o contradicţie necesară între sistemul cu un singur partid şi democraţie. Totul depinde de concepţia în care este privită democraţia şi funcţionarea partidului unic. În orice caz, conducătorii africani nu tind să se lase încorsetaţi în dilema: democraţie şi multipartidism sau dictatură şi partid unic“ [19].

Personalităţi politice africane recunoscute precum Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Kenneth Kaunda, Samora Machel, Sékou Touré, Marien N'Guabi ş. a. au militat cu consecvenţă pentru o restructurare a instituţiilor publice şi, în speţă, a partidelor politice, pentru depăşirea unei situaţii care nu corespundea intereselor africanilor şi le fusese direct sau indirect impusă din afară.

Încă din primele lor lucrări şi luări de poziţii ca preşedinţi ai ţărilor lor, ca lideri ai partidelor de guvernămînt, mai sus amintitele personalităţi au trecut practic, treptat şi cu nuanţări de la o ţară la alta, la impunerea unei politici naţionale, autohtone care să ducă la crearea şi consolidarea unităţii naţionale, în interesul naţional autohton, la lărgirea gradului de democratizare în ţările respective.

E necesar a ne reaminti că, după convingerea lui Kwame Nkrumah, cel mai înalt punct al acţiunii politice, cînd o revoluţie atinge apogeul său, apare atunci cînd proletariatul — cuprinzînd muncitorii şi ţăranii — sub conducerea unui partid de avangardă ale cărui principii şi motivaţii sînt bazate pe socialismul ştiinţific, urmăreşte răsturnarea celorlalte clase [20].

---

[19] P. F. Gonidec, *Les systèmes politiques africains*, deuxième partie, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence..., 1974, p. 28.

[20] K. Nkrumah, *Class Struggle in Africa*, Panaf, London, 1970, p. 80.

Scanned with OKEN Scanner

Moştenind un număr relativ mare de partide politice în comparaţie de pildă cu o populaţie de aproximativ patru milioane şi jumătate de locuitori, Zambia a parcurs acelaşi proces de restrîngere a sistemului de partide pînă a ajuns, în 1973 la un singur partid politic. Motivînd acest act istoric, preşedintele republicii declara : „Am luat hotărîrea irevocabilă ca Zambia să devină o democraţie cu partid unic. Acesta e un pas important în scopul de a da naţiunii timp să-şi mobilizeze şi să-şi organizeze resursele şi capacitatea pe calea consolidării realizărilor revoluţiei pe baza sprijinirii pe propriile forţe ; să ne orientăm spre obţinerea de noi victorii în reconstrucţia economică şi socială [21]. A rezultat un partid care „deţine puterea supremă în ţară“ [22], supremaţie ce a fost încredinţată partidului „de către majoritatea poporului prin al cărui mandat noi am ajuns să soluţionăm problemele în această ţară“ [23].

În statutul partidului unic Chama Cha Mapinduzi (C.C.M.) — creat în Tanzania în 1977, prin dizolvarea partidului TANU şi a partidului A.S.P. — se arată că partidul politic unic acţionează pe întreaga Tanzanie şi va avea puteri depline asupra tuturor organelor statului. Arătîndu-se că cele două partide nu s-au dizolvat din cauza vreunor slăbiciuni sau eşecuri, ci că, puternice fiind, au consimţit să realizeze un singur partid prin care să se dea curs „revoluţiei socialiste în Tanzania şi luptei de eliberare în Africa...“ partidul creat va fi „suficient de puternic, atît structural cît şi prin ideile şi acţiunile sale pentru a fi în stare să lupte împotriva oricăror încercări de către orice persoană de a oprima pe un altul, oricărei corporaţii sau instituţii care ar încerca să oprime sau să umilească poporul, să saboteze economia sau să slăbească dezvoltarea naţiunii“. Partidul a fost creat pentru a asigura o conducere efectivă a treburilor publice „în interesul muncitorilor şi ţăranilor naţiunii noastre“. Din punct de vedere ideologic partidul e chemat a recunoaşte lupta

---

[21] Kenneth David Kaunda, *Toast rostit la recepţia oferită cu ocazia vizitei făcute în Zambia de către preşedintele României socialiste*, în vol. *Prietenie, colaborare, solidaritate*, Bucureşti, Editura politică, 1972, p. 340.

[22] Kenneth Kaunda, *The Nation Is You, Address to and Resolutions of the National Council of the United National Independence Party, at Mulunghushi Hall*, Lusaka, March, 1974, p. 68.

[23] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

pentru construirea socialismului în țară și aceasta, ca și deplina participare la lupta revoluționară în Africa cere cu necesitate o puternică unificare a conducerii politice care trebuie să unească și să coordoneze ideile și acțiunile celor ce muncesc, ale muncitorilor și țăranilor.

Un rol important în orientarea spre socialism în Mozambic l-a avut și îl are, de pildă, partidul de guvernămînt FRELIMO. Cum se precizează și în Programul actual al acestuia, „în Africa se năruiesc ultimele bastioane ale colonialismului și rasismului. În numeroase țări africane, forțele progresiste cîștigă teren și ideile socialismului își fac loc din ce în ce mai mult în conștiința maselor largi". Și, ca partid de avangardă muncitoresc-țărănesc, sub conducerea clasei muncitoare, FRELIMO „reunește, într-o alianță liber consimțită și militantă, pe baza socialismului științific, muncitorii, țărănimea, soldații, intelectualii revoluționari și oamenii muncii călîți în lupta contra exploatării omului de către om, pentru triumful intereselor populare". Am reține că, partidul de guvernămînt mozambican consideră că „centralismul democratic constituie principiul de organizare și de muncă în sînul partidului". Între obiectivele partidului în etapa revoluției democratice populare[24], o importanță prioritară o are orientarea sa ideologică. În acest sens, în „Program" se menționează : „Pe plan ideologic, partidul continuă lupta împotriva tuturor manifestărilor negative caracteristice societăților tradițional-feudale și colonial-capitaliste și pentru crearea unei mentalități noi, științifice și deci materialiste. Astfel partidul desfășoară lupta pentru consolidarea unității naționale, ideologice și de clasă împotriva factorilor ce tind spre divizarea poporului nostru, în special împotriva tribalismului, regionalismului și ra-

---

[24] Între programele partidelor de guvernămînt din asemenea țări și fazele prin care trec revoluțiile ce au loc aci există o strînsă legătură. Cum observă unii autori, cu privire la situația din Mozambic, de pildă : „Dezbaterile anterioare congresului, purtate în cadrul FRELIMO, cît și lucrările acestuia au dus, în mod convergent, la concluzia că, în anii de după cucerirea libertății și independenței naționale, condițiile economice și politice ale țării au cunoscut asemenea transformări de fond încît a apărut perspectiva trecerii statului mozambican la o nouă fază a construcției economice și social-politice : *faza democrației populare* (Constantin Vasiliu, *Mozambicul pe calea democrației și a progresului* în „Era socialistă" nr. 5—6, 1977, p. 59).

sismului ; conduce lupta împotriva tuturor manifestărilor idealismului tradițional-feudal, în primul rînd a obscurantismului, superstițiilor și tradițiilor reacționare ; combate toate manifestările ideologiei burgheze. În lupta ideologică partidul folosește, ca armă fundamentală, organizarea și ridicarea nivelului de conștiință politică al maselor populare, pe baza experienței luptei noastre revoluționare și a socialismului științific".

În ceea ce privește evoluția partidelor politice, am putea formula următoarele tendințe sau trăsături comune :

a) Renunțarea la sistemul cu un număr extrem de mare de partide politice și trecerea treptată în numeroase țări la sistemul cu un singur partid ;

b) Situarea la baza organizării și activității unor asemenea partide a principiului centralismului democratic ;

c) Cristalizarea ideologică a programelor partidelor ;

d) Angajarea mai directă și mai concretă a partidelor de guvernămînt în realizarea procesului de dezvoltare a țărilor lor pe o cale independentă, necapitalistă, în modernizarea instituțiilor și structurilor, în înfăptuirea procesului de decolonizare reală și totală a națiunilor respective [25].

Experiența a învățat pe mulți conducători ai țărilor africane, îndeosebi în perioada postcolonială, că simplificarea sistemului de partide este în interesul popoarelor în cauză. În acest sens, în numeroase lucrări ale lor se consideră că nu numai sistemul cu un singur partid este inevitabil, dar că „el a oferit cea mai prudentă metodă pentru atingerea acelor scopuri și obiective pe care poporul nostru le impunea și le dorea" [26]. Argumentarea opticii pentru sistemul cu un singur partid politic o întîlnim și la liderul zambian, Kenneth Kaunda. Trecerea la un asemenea sistem i se pare acestuia „ca cea mai importantă decizie luată în istoria constituțională a Zam-

---

[25] Președintele FRELIMO, Samora Machel, afirma în raportul prezentat la Congresul al III-lea al partidului : „...Principiul că partidul constituie forța conducătoare în stat și în societate a fost confirmat deja în lupta noastră revoluționară ; eram (în perioada luptei de eliberare — n. a.) militanți ai partidului care, desemnați de către popor, înfăptuiam interesele celor mai exploatate păturii ale societății mozambicane și cream organisme ale puterii noastre".

[26] Vezi în acest sens și Jomo Kenyatta, *Government and Politics in Kenya*, edited by Cherry Gertzel, Maure Goldschmidt, Donald Rotchild, East African Publishing House, 1969, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

biei“ [27], ca o schimbare istorică, ca o soluție sigură „pentru toate problemele naționale“ [28].

Democrația participativă

O asemenea politică urmată de țările africane a trezit și trezește nu numai nedumerire dar și dezaprobare din partea adepților „democrației“ occidentale, în primul rînd, ca și din partea unor doctrinari chiar din țările respective, tributari ai unei educații și instruiri burgheze sau mic burgheze.

În raționamentele acestora se pornește, de regulă, de la premisa că numărul mare de partide politice ar exprima un mai mare grad de democratizare și, în consecință, evoluția înregistrată în numeroase țări africane — aceea de renunțare la sistemul cu mai multe partide — ar însemna, implicit, ciuntirea sau reducerea democrației.

Răspunsul pe care îl dau adepții *democrației participative* — pe care o presupune sistemul cu un singur partid politic — este convingător. În acest sens se exprimă părerea că sarcinile pe care le au de realizat popoarele africane azi sînt sarcini naționale, ce vizează eforturile conjugate ale întregului popor și răspund, deopotrivă, idealurilor și năzuințelor tuturor cetățenilor. În locul pulverizării efortului național în această concepție se impune imperativul unității naționale africane. Acest imperativ este și legitim și democratic. „Unitatea africană este după Kwesi Armah, un diamant al speranței !... Grija noastră este egală pentru toți cetățenii și democrația noastră este o democrație de masă care trăiește asemenea unui organism cu un control propriu acceptat. Aceasta înseamnă un partid al democrației cu un centralism democratic“ [29]. Teoria democrației participative de masă armonizează, după același autor, vechile tradiții africane cu ideile moderne ale participării democratice la guvernare și constituie un proces al „educării și comunicării politice“, al împletirii acestora cu acțiunea, cu intervenția populară. În aceeași

---

[27] Kenneth Kaunda, *The Nation Is You, Address to and Resolutions of the National Council of the United National Independence Party, at Mulunghushi Hall*, Lusaka, March, 1972, p. 7.

[28] *Ibidem*, p. 57.

[29] Kwesi Armah, *Africa's Golden Road*, Heinemann, London, 1965, p. 11.

ordine de idei, el privește centralismul democratic drept condiția „democrației africane de astăzi cu un caracter dinamic care va asigura supraviețuirea idealurilor democratice din toate timpurile“ [30].

Amintindu-l pe Nkrumah, după opinia căruia obiectivul principal în Africa eliberată este crearea unui stat cu un singur partid care să dea posibilități egale tuturor cetățenilor în funcție de merite și realizări și nu după privilegii, Armah observă : „Noi, în Africa, am aplicat cu secole în urmă o metodă a dialogului politic care a asigurat individului depline posibilități de exercitare a acestui drept“ [31]. Metoda în cauză constituie în optica sa nucleul centralismului democratic.

Trei ar fi scopurile principale ale centralismului democratic menționate în aceeași lucrare, formulate de Sékou Touré, după care se ghidează partidele africane :

a) asigurarea la nivelul conducerii a deplinei înțelegeri a opiniei publice ;

b) stimularea conștiinței politice prin unirea diverselor opinii și concepții ;

c) asigurarea cîmpului liber de manifestare a opoziției loiale.

În sfîrșit, în lucrarea la care ne-am referit, se conchide sugestiv că ideea centralismului democratic a avut un început modest, acesta fiind înțeles ca o metodă de organizare și orientare a masei de votanți și că după adoptarea sa de către Partidul Democratic al Guineii, el a fost adoptat ca un proiect de către majoritatea comunităților lingvistice ale Africii sudsahariene.

Problematica partidelor politice și democrației africane în zilele noastre este, prin urmare, pusă întotdeauna în directă legătură cu visul și idealul de unitate. Relevîndu-se faptul că liderii politici încrezători și susținători ai sistemului cu un singur partid au privit unitatea națională ca valoare și ca scop suprem, în alte surse se precizează că : „Ei au conservat sau respins orice tribalism existent, autonomie regională și alte manifestări ale sentimentului subnațional“ [32].

---

[30] *Ibidem.*

[31] *Ibidem*, p. 82.

[32] Claude E. Welch, J. R., *Dream of Unity, Panafricanism and Political Unification in West Africa*, Cornell University Press, Itaka, New York, 1966, p. 2.

Scanned with OKEN Scanner

Desigur, pentru numeroase țări africane, democrația actuală este privită ca o prelungire firească a celei vechi și ca o îmbogățire în temeiul cuceririi independenței lor și a transformărilor pe care le suferă noile națiuni. Liderii africani teoretizează virtuțile democratice ale popoarelor lor, virtuți pe care le integrează în profilul general al națiunii, al personalității africane.

Se înțelege că un asemenea partid poate fi numai unul care dispune de o compoziție cu un larg evantai social, cu o ideologie ce exprimă interesele întregii națiuni. Numai un asemenea partid, reprezentînd un larg cadru instituțional poate genera și dezvolta o democrație largă, reprezentativă, de care sînt și capabile și dornice masele de africani. Léopold Sédar Senghor declara în același spirit: „Dacă aș crede că africanii nu pot crea o democrație, m-aș lăsa de politică“ [33]. Trebuie să spun — îl completează el fericit pe Julius Nyerere — că... am îndoieli în legătură cu gradul în care forma democrației anglo-saxone se potrivește în Africa“ [34].

Este interesant de constatat că adoptarea sistemului unipartidist a devenit o realitate chiar la națiuni și state care s-au format imediat după momentul eliberării, prin fuziunea mai multor state. Așa, de pildă, în Tanzania, formată din Tanganica și Zanzibar au funcționat pînă în anul 1977 două partide politice T.A.N.U. (Tanganyka African National Union) și A.S.P. (Afro-Shirazi Party). Dar, după cum se arată chiar în statutul adoptat de noul partid în 1977 (ce a rezultat prin autodizolvarea celor două partide mai sus menționate), C.C.M. (Chama Cha Mapinduzi) „...existența celor două partide... diminua considerabil scopul și forța de participare la măreața sarcină a construcției socialiste în țara noastră și la luptele de eliberare în Tanzania, în Africa și în lume...“. Sub aspect ideologic partidul pornește, între altele, de la faptul că: a) toți oamenii sînt egali (din punct de vedere social — n.a.); b) fiecare cetățean are dreptul la demnitate și respect ca ființă umană; c) socialismul și autoîncrederea constituie singura cale de construire a unei societăți libere și egale.

Caracterul de masă al partidului nou creat, orientarea sa ideologic-strategică constă și în scopurile principale

---

[33] Cf. Colin Legum, *op. cit.*, p. 122.
[34] *Ibidem*, p. 205.

prevăzute în același statut dintre care am reține : consolidarea și menținerea independenței țării, a libertății poporului său ; construirea socialismului pe baza încrederii în forțele proprii ; asigurarea guvernării țării de către un guvern democratic, socialist al poporului ; asigurarea unor drepturi egale pentru cetățeni din partea guvernului și a instituțiilor publice etc.

Prin urmare, „One Party State" reprezintă pentru țările care își propun dirijarea proceselor sociale spre socialism prin modalități și căi proprii, singura modalitate pentru traducerea în fapt a acestui imperativ. Dar, în același timp, trecerea la sistemul cu un singur partid politic devine din ce în ce mai mult o realitate pentru un număr mult mai mare de țări africane care se înscriu pe o linie evolutiv anticapitalistă, antiimperialistă, anticolonialistă. Sistemul în cauză nu pune în pericol, cum dovedește experiența, nici larga democrație, nici legalitatea, nici asigurarea securității și egalității sociale a cetățenilor. Dimpotrivă, toate acestea își găsesc în cadrul oferit de unipartidism un bogat teren de afirmare.

Președintele Sékou Touré precizează sugestiv în această privință : „Există două căi de a conduce o țară. În primul rînd statul poate înlocui inițiativele... poate înlocui toate conștiințele. În acel moment el privează oamenii de libertatea inițiativei, îi supune unor condiții, și prin urmare, trece drept omniscientist datorită încercării de a rezolva probleme generale și probleme de detaliu în mod simultan. Un astfel de stat nu poate fi decît antidemocratic și asupritor. Am adoptat cea de-a doua cale și am hotărît să fim un stat democratic" [35].

În aceeași ordine de idei, în statutul partidului de guvernămînt din Zambia se prevede că acesta trebuie să fie forța politică conducătoare și să continue să fie o organizație revoluționară de masă în care democrația participativă să fie riguros menținută și dezvoltată [36].

Pornind de la sarcinile istorice, de mare profunzime care stau în fața poporului guineez, de la premisa că „...nu există un progres uman real fără participarea conștientă și liberă a maselor populare" [37], Sékou Touré a-

[35] Cf. Colin Legum, *op. cit.*, p. 206.

[36] A se vedea *Constitution of the United National Independence Party Preamble*, în vol. *The Constitution of Zambia* ACT, 1973, Government Printer, Lusaka, 1973.

[37] Ahmed Sékou Touré, *La Révolution Culturelle*, Tome XVII, 3e Edition, Octobre, 1972, p. 172.

Scanned with OKEN Scanner

rată că partidul condus de el „...se pronunță pentru progresul dinamic și crescînd al poporului“ [38], că acest partid „...este ferm hotărît să instaureze și să pună în perfectă stare de funcționare structurile ce permit exercitarea puterii de către popor“ [39]. Înțelegînd că un asemenea partid poartă pe umerii săi — ca singurul partid politic existent în țara respectivă — întreaga răspundere pentru dezvoltarea democratică a națiunii, Sékou Touré relevă că sarcina prioritară a acestuia este legătura cu masele, cu puterea sau puterile locale. În acest sens, conducătorul partidului afirmă : „...tragem concluzia că cel ce îndeplinește o parte a funcției de cadru, cît de mică ar fi ea, și care nu se străduiește în mod activ să introducă și să facă să funcționeze corect organele Puterii Revoluționare Locale, Consiliile Revoluției Socialiste, acela s-ar dovedi nu numai indiferent față de cerințele Revoluției, ci ar înceta să fie un tovarăș de luptă, devenind un reacționar, un dușman al Poporului pe care Revoluția va avea datoria să-l pedepsească în mod exemplar“ [40].

„Partidul Democrat este chemat să înfăptuiască socialismul guineez, aceasta fiind, înainte de toate, o știință... care permite construirea unei societăți mai drepte, mai echilibrate, mai armonizată...“ [41]. Aceasta înseamnă ca partidul să stăpînească știința de a conduce cît mai riguros, cît mai democratic, în beneficiul tuturor categoriilor de cetățeni. Organizarea riguroasă, așezarea întregii activități a partidului pe principiul centralismului democratic reprezintă constante de bază ale doctrinei guineeze despre partid, despre semnificația și rațiunea existenței acestuia în societate, în viața socială.

Numai așa, gîndește Sékou Touré, partidul se va dovedi înfăptuitorul socialismului care este „înainte de toate o cerință a maselor populare“ [42], numai așa, mai general vorbind, „revoluționarii africani vor ști să se arate la înălțimea acestei noi și înflăcărate responsabilități și vor dovedi, odată mai mult, că nici o mistificare neocolonialistă, nici o acțiune imperialistă nu vor putea de-acum înainte să-l împiedice să conducă pînă la victoria poporu-

---

[38] *Ibidem.*
[39] *Ibidem.*
[40] *Ibidem.*
[41] *Ibidem*, p. 188.
[42] *Ibidem*, p. 190.

Scanned with OKEN Scanner

lui lupta dreaptă pentru progresul democratic și social neîntrerupt“ [43].

Reluînd tematica partidelor politice și în speță a partidului guineez, Sékou Touré menționa după cîțiva ani că partidul nu este numai un centru propice al generalizării experienței revoluționare, al elaborărilor teoretice, ci „el este de asemenea, o armă, un instrument de luptă al unei organizări chemată a dirija lupta. Partidul unește calitățile științifice, tehnice, arhitectonice și artistice militante“ [44].

Ca unul dintre promotorii teoretici și practici ai sistemului politic cu un singur partid [45], Kenneth Kaunda, președintele Republicii Zambia, ca cititor al umanismului zambian care vrea să încoroneze omul cu toți laurii libertății și egalității privește libertatea ca „o foarte importantă aspirație care hrănește și susține în întregime lupta pentru independență“ [46]. Liderul zambian se ridică împotriva oricăror forme de organizare politică glorificate de oligarhii, care au deformat și denaturat libertatea și democrația. Este convingerea lui fermă că partidul și guvernul sînt unite în scopul fundamental al întăririi libertății, al lărgirii frontierelor libertății fiecărui individ, fiecărei familii, fiecărei națiuni [47].

Alegerea democrației ca modalitate politică de evoluție a noilor națiuni independente africane este determinată de mai mulți factori. Unul din aceștia este după convingerea lui Rupert Emerson că „democrația însăși este un bun; ...este o formă superioară de guvernămînt ...este un simbol al maturității în lumea modernă; adoptarea ei implică o afirmare a egalității“ [48].

Anumiți africanologi se opresc cu precădere asupra sistemului de partide. „Guvernele au promovat modelul cu un singur partid pentru a dobîndi cel mai înalt grad posibil de unitate — în perioada consolidării puterii, partidele în cauză autoapreciindu-se one party democra-

---

[43] *Ibidem.*

[44] A. S. Touré, *Révolution, Culture, Panafricanisme,* în „Révue du Parti Democratique de Guinée“, nr. 88, Conakry, Juin, 1975, p. 70.

[45] Zambia a adoptat acest sistem în anul 1973.

[46] *His Excellency the President's Address to Parliament...* Lusaka, 1973, p. 1.

[47] *Ibidem,* p. 2.

[48] Rupert Emerson, *op. cit.,* p. 288.

Scanned with OKEN Scanner

cies — iar democrația fiind definită drept guvernarea poporului". Sistemele cu un singur partid se concentrează, în general, asupra unei piramide ierarhice complexe, bazate pe organizațiile sătești, care se pretind a fi democratice, deoarece opinia populară pornește de la bază spre ierarhie, pînă la cele mai înalte trepte ale partidului... Problema este dacă partidul este practic deschis pentru toți printr-o bază voluntară" [49].

Se apreciază însă de către același autor că respectivele partide chiar dacă, în general, nu au platforme clar definite, a fost necesar ca ele să constituie o mișcare de masă disciplinată care să poată să exercite presiune asupra puterilor coloniale.

Este de observat că pe lîngă trăsătura generală a procesului de instituționalizare politică, aceea de trecere „de la sisteme pluripartidice la sistemele cu un singur partid" [50], se mai constată azi și situații în care se mențin sisteme pluripartidiste și se fac persistente încercări de justificare practică și teoretică a unor asemenea sisteme de partide.

Teama ca într-un asemenea cadru oferit de sistemul politic cu un singur partid să nu fie afectată democrația, să nu fie îngustate sau închise canalele unei opoziții prin care să se asigure echilibrul conducerii, să nu se încurajeze tendințe elitiste, individualiste face ca numeroși politicieni africani să păstreze chiar rezerve serioase. Așa, de pildă, Ndabaningi Sithole consideră că „nici sistemul monopartidic, nici sistemul bipartidic nu pot garanta democrația popoarelor africane..." [51]. După opinia sa, „sistemul cu partid unic poate fi prima manifestare a dictaturii în Africa. În același spirit, se apreciază că democrația este incompatibilă cu un singur partid [52], că partidul unic ar fi o formă a dictaturii burgheze fără mască, fără fard, fără scrupule, cinică" [53].

---

[49] Dorothy Dodge, *African Politics in Perspective*, Princeton, New Jersey, New York, 1966, p. 9, 89, 92.

[50] A se vedea : Dorothy Dodge, *African Politics in Perspective*, Princeton, New Jersey, New York, p. 73.

[51] N. Sithole, *African nationalism*, OUP, 1968, cf. P. F. Gonidec, *op. cit.*, p. 28.

[52] A se vedea *The Autobiography of Chief Obafemi Awdowo*, Cambridge University Press, 1960, p. 304, cf. P. F. Gonidec, *op. cit.*, p. 29.

[53] A se vedea Frantz Fanon, *Les Damnées de la terre*, Maspero, 1961, p. 124, cf. P. F. Gonidec, *op. cit.*, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

Deşi în preajma independenţei se vorbea mult de necesitatea unor sisteme politice bazate pe un singur partid, experienţa a demonstrat, spunea cu cîţiva ani în urmă Tom Mboya, că „sistemele monopartidice nu sînt cu necesitate tot aşa de puternice sau tot aşa de eficace cum au crezut unii oameni. Ele nu constituie o protecţie a maselor împotriva tiraniei, nici nu creează o protecţie sigură pentru nici un grup ca să-şi menţină poziţia în faţa nemulţumirii populare şi revoluţiei“ [54].

Chiar în unele lucrări mai noi se resimt unele regrete faţă de renunţarea la sistemele pluripartidiste şi se fac reproşuri că în asemenea cazuri multe dintre elementele care altfel şi-ar fi format propriile partide de opoziţie faţă de partidul la putere au fost înlăturate din viaţa politică activă, fie prin excludere, întemniţare sau chiar prin eliminarea fizică. Faţă de sistemul unipartidist se manifestă încă multă rezervă, sau pur şi simplu multă tăcere. Sînt şi remarcabile personalităţi africane care susţin că sistemul în cauză s-ar potrivi statelor mai puţin dezvoltate.

După cum se ştie Léopold Sédar Senghor rămîne mai departe adept al sistemului pluripartidic. Tocmai în acest spirit se pronunţă el şi într-un interviu dat în anul 1977 revistei „Jeune Afrique“. „Cred că trebuie să dezvoltăm întîi democraţia în interiorul fiecărui partid, apoi între partidele din interiorul fiecărui stat. Trebuie deci să instituim democraţia în sînul partidului şi mă gîndesc de asemenea, că este necesar pluralismul partidelor“ [55]. Este adevărat că doctrinarul senegalez nu consideră această situaţie ca obligatorie pentru orice ţară africană. „Evident, precizează el, nu vreau să dau lecţii şi de aceea voi vorbi de exemplul ţării mele, spunînd că ne străduim să instaurăm aici o amplă libertate“ [56]. Referindu-se la Senegal, el porneşte de la faptul că tradiţia democratică a ţării sale s-a exprimat şi prin aceea că Senegalul a avut întotdeauna un sistem multipartid [57]. El nu exclude posibilitatea sau chiar necesitatea însă ca în unele state

---

[54] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood*, Heinemann Educational Books, London, Ibadan, Nairobi, p. 5.

[55] Léopold Sédar Senghor, interviu acordat revistei „Jeune Afrique“, nr. 834—835, 1977.

[56] *Ibidem.*

[57] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

„...timp de o generație, să se instituie partidul unic“ [58]. Cu două condiții, după opinia sa : mai întîi să existe o adevărată democrație în interiorul partidului... apoi, puterea politică să angajeze cu sindicaliștii un dialog pe bază de egalitate“ [59].

În lucrări mai recente dedicate, în întregime sau parțial, sistemelor politice și, implicit, partidelor politice africane, surprinderii tendințelor acestora în perspectiva constituirii și consolidării lor, în perspectiva evoluției procesului social-politic african se caută a se explica mai riguros cadrul istoric, particularitățile constituirii lor, dîndu-se astfel replică diverselor concepții falsificatoare, denaturate emise în exegeze ale unor doctrinari antimarxiști. Așa, de pildă, remarcînd faptul că pe măsura apariției noilor state în Africa „teoreticienii din Vest se concentrează acum asupra scenei politice africane moderne“ [60], teoreticianul de culoare, F. Olisa Awogu, apreciază pe bună dreptate că se poate spune că în esență colonialismul „a urmărit să creeze impresia că societățile tradiționale africane nu au avut nici un sistem politic. Aceasta a fost de înțeles deoarece colonialismul ar fi avut chipurile o misiune civilizatoare în Africa și ar fi fost o contradicție în termeni să recunoască că africanii ar fi dispus de o civilizație înaintea Europei și că ar fi dezvoltat sisteme politice complexe“ [61].

După convingerea lui Wilfred Cortey și Martin Kilson, partidele care au militat și luptat pentru decolonizare, în perioada postcolonială „au devenit adepte ale activității moderne“ [62]. În aceeași ordine de idei, ei consideră că „aproape toate organizațiile naționaliste și partidele din Africa de după război au creat asociații voluntare timpurii, iar rolul conducător al funcționarilor în aceste asociații le-au asigurat acestora un loc special în partidele politice de după război“ [63].

La rîndul său, într-o interesantă și relativ recentă lucrare intitulată „Revolution in the Third World. Miths

---

[58] *Ibidem.*
[59] *Ibidem.*
[60] F. Olisa Awogu, *Political Institutions and Thought in Africa*, Vantage Press, New York, Washington, Atlanta, Hollywood, 1975, p. 7.
[61] *Ibidem*, p. 2.
[62] Wilfred Cortey, Martin Kilson, *The Africa Reader : Colonial Africa*, A vintage Book, New York, 1970, p. 163.
[63] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

and Prospects", Gerard Chaliand apreciază, referindu-se la Africa că „primul agent al modernizării a fost partidul politic" [64], care a constituit, în opinia sa, „o organizare nouă pentru Africa" [65], creat cu scopul de „a mobiliza populația pentru o nouă independență, pentru dezvoltare" [66]. La începutul perioadei postcoloniale, adică primii ani de frămîntări și căutări au fost, între altele, marcați „printr-o întoarcere la un pseudotradiționalism, născut parțial dintr-o necesitate reală de a dezvolta o identitate africană" [67].

După opinia cunoscutului africanolog, Rupert Emerson, partidele politice africane au început a fi recunoscute ca o parte necesară a oricărei practici democratice, dar — consideră totodată el —, cantitatea și calitatea practicii democratice înăuntrul respectivelor partide diferă foarte mult [68]. Partidele politice oferă un canal evident pentru două feluri de comunicare solicitate de procesul democratic — de la conducători la mase și viceversa [69].

Astăzi este quasi unanim recunoscut rolul partidelor africane de guvernămînt în construcția națională, independentă a fiecărei națiuni, rolul deosebit al acestora în unirea eforturilor unor largi categorii sociale, politice pentru edificarea unor state puternice, independente și suverane, pentru crearea unor sisteme de valori, a unor doctrine și teorii care să călăuzească respectivele popoare pe calea propășirii, a progresului, a puternicei lor afirmări atît pe plan intern, cît și în arena internațională. Una din trăsăturile specifice ale partidului P.A.I.G., fondat de regretatul Amilcar Cabral, ar fi capacitatea sa de a menține o legătură strînsă între teorie și practică, între analiza rezultată din practică și obiectivele de realizat, capacitatea acestuia de inovație, de a avansa pe căi neexplorate [70].

---

[64] Gerard Chaliand, *Revolution in the Third World. Myths and Prospects*, New York, 1977, p. 26.
[65] *Ibidem.*
[66] *Ibidem.*
[67] *Ibidem*, p. 24.
[68] Rupert Emerson, *From Empire to Nation*, Beacon Press, Boston, 1970, p. 234.
[69] *Ibidem.*
[70] Ginette Cot, *Les Heritiers de Cabral*, în „Afrique—Asie", 26 Decembre 1977, 7 Janvrier 1978, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

La Congresul extraordinar al Uniunii Progresiste Senegaleze, L. S. Senghor, evidențiind rolul partidului de guvernămînt în propășirea țării pe calea proprie, independentă, releva necesitatea perfecționării modelului și programului propriu de dezvoltare „în înfruntarea democratică cu partidele de opoziție“ [71]. Este semnificativ în aceeași ordine de idei că în Carta Națională a Algeriei partidul este apreciat drept „organ de concepție, de conducere și animare a revoluției“, iar lui, în această calitate, îi revine ca misiune „stabilirea ideologiei, definirea liniilor de acțiune și a perspectivelor, determinarea mijloacelor ce trebuie folosite pentru a-i consolida pozițiile și a-i asigura mersul înainte“. Partidul reprezintă „ghidul revoluției și forța conducătoare a societății“ [72].

Deși un partid foarte tînăr, Partidul Revoluției Populare a Beninului a trecut în „Declarația cu privire la linia generală a partidului și etapele revoluției benineze“ ideea că P.R.P.B. este un „partid de tip nou, a cărui bază socială reflectă raportul forțelor în țară și al cărui program exprimă aspirațiile fundamentale ale maselor. Tot în acest document programatic se menționează : „Salutînd crearea partidului, revoluționarii beninezi trebuie să analizeze însă situația din țară și să definească cu perspicacitate sarcinile ce decurg de aici pentru organizarea puterii democratice și populare reale... Această analiză trebuie să permită elaborarea programului minim de acțiune care să fie îndeplinit pentru ca revoluția noastră să aibă ca rezultat efectiv construirea socialismului — programul nostru de acțiune maximal“ [73].

Așadar, și din analiza pe care ne-am străduit să o întreprindem aici rezultă, credem, cu claritate că numai o analiză diacronică și sincronică, de pe poziția materialismului dialectic și istoric și în temeiul cunoașterii concrete a realităților din aceste regiuni ale lumii poate să conducă la concluzii teoretice valide, pertinente cu privire la locul, rolul și evoluția partidelor politice în viața social-

---

[71] Cf. Gheorghe Dragoș, *Senegal — opțiuni ale dezvoltării social-economice*, „Era socialistă“ nr. 4, 1977, p. 47.

[72] Cf. Aurel Zamfirescu, *Algeria — Carta Națională*, „Era socialistă“ nr. 13, 1976, p. 53.

[73] „Era socialistă“ nr. 19, 1976, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

politică africană, la tendințele caracteristice de evoluție, la principalele orientări programatice.

În documentele P.C.R., în concepția președintelui României socialiste, se insistă asupra necesității ca statele africane, care își propun să realizeze o dezvoltare independentă să nu încurajeze pluralismul partidelor care nu este de natură să focalizeze eforturile întregii națiuni ci, dimpotrivă, să le disperseze, să dezbine diferitele categorii de cetățeni.

Este convingerea partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, că „pentru aceste state, problema pluralității partidelor nu are nici un fel de însemnănate ; dimpotrivă, a le îndemna să meargă pe această cale înseamnă a acționa pentru a sparge unitatea forțelor naționale din aceste țări, a deschide calea pătrunderii a tot felul de influențe străine din afară, a împiedica progresul, întărirea independenței și suveranității țărilor respective. Nu de pluralitate au nevoie acum aceste țări ci de o forță unică națională, care să le conducă în lupta pentru eliberarea deplină, pentru independență, pentru bunăstare“ [74].

Restructurarea instituțiilor politice africane și, în cadrul acestora, a partidelor politice, reprezintă etape urmărite cu stringență mai ales de acele țări care și-au propus edificarea socialismului. Or, această misiune istorică nu poate fi înfăptuită sau grăbită cînd nu există un partid care să cunoască toate energiile sociale, să orienteze toate virtuțile și conștiințele poporului în același sens. Dacă pe lîngă pluralismul etnic, tribal, regional, zonal — moștenire a istoriei africane dar și a politicii colonialiste — se va mai menține și pluralismul de partide, unitatea națională, angajarea națională, solidaritatea internă vor avea de suferit. Numai astfel se poate explica faptul că în peste jumătate din asemenea țări — sesizîndu-se stringența unității, a conștiinței și idealului național — s-a trecut treptat la sisteme unipartidiste care au devenit și devin adevărate forțe conducătoare spre progres, spre civilizație și democrație a popoarelor lor.

---

[74] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, Editura politică, București, 1977, p. 214.

Scanned with OKEN Scanner

O abordare realistă, *curățată de orice sechele dogmatice* va conduce la concluzia justă, aceea că știința politică în general va fi substanțial îmbogățită prin elaborările teoretice privitoare la cunoașterea și analiza problematicii țărilor în curs de dezvoltare.

Știința partidelor politice sau stasiologia, cum este denumită în politologia occidentală, va fi, de asemenea, lărgită și îmbogățită cu știința despre partidele politice africane. Orice prejudecată, orice încercare de a „alinia" aceste partide după anumite criterii mai mult sau mai puțin imaginare, de a sugera acestora modele sau tipare de dezvoltare contravin realităților, sînt anacronice și periculoase.

4

SOCIALISMUL AFRICAN

De la concept la doctrină

Procesul revoluționar african, cu toată diversitatea formelor și căilor de realizare datorită complexității și bogăției determinărilor sale politice, economice, sociale, culturale se afirmă tot mai mult ca o componentă majoră a procesului revoluționar mondial.

În anii luptelor de eliberare națională, ca și în primele decenii de autoguvernare popoarele africane, conducătorii lor politici au înțeles, din propria experiență, că „Africa independentă nu este încă liberă", că „emanciparea politică nu aduce cu sine și emanciparea economică, spirituală, că stă în puterea lor „de a deveni arhitecții și inițiatorii schimbărilor de care au nevoie..." [1] pentru deplina lichidare a dependenței economice și politice față de imperialism, pentru înlăturarea structurilor politice,

[1] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood...*, p. 9.

economice, culturale ale colonialismului, pentru înfăptuirea unei democratizări a vieţii sociale şi a unei opţiuni pentru edificarea unei forme superioare de orînduire istorică.

Diversitatea condiţiilor istorice, sociale de la o zonă la alta, de la o ţară la alta determină căi şi modalităţi proprii de emancipare economico-socială. Unele state africane s-au orientat spre organizarea societăţii pe baze socialiste, aceasta răspunzînd necesităţii obiective, de lichidare într-un timp istoric scurt a stării de subdezvoltare. „Desigur — observă tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, problema făuririi unei orînduiri sociale noi, a transformării revoluţionare pe baze socialiste a statelor africane e o problemă complexă a cărei soluţionare cere multe eforturi, impune înţelegerea realităţilor, necesitatea de a porni de la aceste realităţi“ [2].

Emanciparea naţională a statelor africane este un proces istoric, complex, o unitate organică a unor faze distincte, revoluţionar-democratice, socialiste.

Revoluţia de eliberare naţională în concepţia lui Kwame Nkrumah urmăreşte a conjuga soluţionarea problemelor sociale cu cele naţionale. Ea parcurge, în principal, trei etape : 1) cucerirea puterii politice ; 2) crearea sistemului politic de masă ; 3) etapa totalei reconstrucţii a societăţii, a făuririi structurilor economice, politice, spirituale ale socialismului. Realizîndu-se într-o conexiune continuă, „eliberarea de sub dominaţia colonială, puterea politică a poporului şi construirea socialismului“ [3] constituie etape ce definesc şi structurează un proces revoluţionar unic.

Opţiunea politică pentru o cale specific africană de evoluţie, de reconstrucţie socială cum o numeşte Nkrumah, de construcţie a socialismului este, fireşte, aprecia-

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Editura politică, Bucureşti, 1973, p. 204-205.

[3] *Some Essential Features of Nkrumaism*, by Editors of Spark (Accra) London, Books Ltd. Panaf., 1970, pp. 28-29.

Scanned with OKEN Scanner

tă de doctrinarii africani ca fiind plurideterminată. În primul rînd ea este generată de realităţile istorice, de condiţiile de existenţă ale popoarelor africane, căci „fiecare ţară are anumite structuri socio-economice, politice şi culturale", implicit „fiecare ţară îşi are originalitatea şi personalitatea sa proprie" [4].

Actul opţiunii este un moment al unui proces istoric mai complex de cunoaştere şi înţelegere a realităţilor africane prin prisma perspectivelor sale de evoluţie, a dorinţei şi voinţei popoarelor de a păşi pe calea socialistă. În acest sens, Sékou Touré observa că opţiunea pentru socialism, departe de a fi „un fenomen spontan sau sentimental", este „urmarea logică a unui proces normal de dezvoltare" pe baza „legilor generale, universale, recunoscute ale socialismului... asimilate şi modelate în mod corespunzător la condiţiile obiective ale ţării respective" [5].

Dialectica unităţii şi diversităţii procesului istoric african de făurire a socialismului devine evidentă dacă vom urmări procesul de conceptualizare a socialismului african, de fundamentare teoretică, de elaborare a unor complexe modele sociale, economice, politice, social-spirituale, de fundamentare a doctrinei politice.

Uneori, fără o analiză mai nuanţată se vorbeşte de „socialism african", de miturile, utopiile sau mistificările acestuia. Dar, pentru a-l înţelege şi interpreta în mod corespunzător se cere o supleţe dialectică şi o reevaluare creatoare a conceptelor fundamentale ale teoriei socialismului ştiinţific din perspectiva condiţiilor deosebite pe care le oferă continentul african.

Către o astfel de reflecţie ne îndeamnă şi L. S. Senghor menţionînd cerinţa unui studiu obiectiv „pornind de la condiţiile originale ale continentului... şi ale fiecărei ţări, de la situaţia fiecărei comunităţi... în scopul de a înţelege dezvoltarea pornind de la propriile cerinţe" [6].

---

[4] Thomas Kanza, *Evolution and Revolution in Africa*, London, Rex Collings Ltd., 1971, p. 67.

[5] Ahmed Sékou Touré, *La révolution culturelle*, vol. XVII, ed. III, oct. 1972, p. 187.

[6] L. S. Senghor, *Pour une rélecture africaine de Marx et Engels*, Les nouvelles Editions Africains, Dakar, Abidjan, 1976, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

Doctrinarii africani, conducători de state, autori ai programelor politice ale partidelor naționale și ale statelor independente subliniază necesitatea unei tratări nuanțate, diferențiate în funcție de realitățile economico-sociale, politice ale fiecărei țări, respingînd ideea existenței și deci a importului vreunui „model" socialist, valabil pentru orice țară a Africii. Julius Nyerere sublinia necesitatea ca fiecare popor să-și elaboreze propriul model socialist determinat concret istoric căci „a gîndi că există un socialism pur a cărui soluție este deja cunoscută este o insultă adusă inteligenței umane" [7]. Fără a nega valoarea unei teorii generale asupra socialismului „a unor opere care pot clarifica problemele și opere care pot trasa o cale..." [8], socialismul în Africa în genere, în Tanzania îndeosebi, trebuie să fie opera poporului din țara respectivă. În același spirit, Sékou Touré sublinia că „Socialismul nu este un sistem social al securității reciproce, nici o simplă activitate de gestiune planificată", ci interpretarea „faptelor și realităților naționale" prin prisma principiilor generale ale materialismului dialectic și istoric. El este o „creație prin care Poporul realizează un nou tip de om", o sinteză a unei culturi pe care el însuși o creează, „este expresia unei veritabile civilizații" [9].

Socialismul african, sub multitudinea și diversitatea formelor sale de manifestare [10], pentru a fi înțeles și in-

---

[7] Julius Nyerere, *Ujamaa : Essays on Socialism*, Dar Es Salaam, Oxford University Press, p. 77.

[8] *Ibidem.*

[9] Ahmed Sékou Touré, *op. cit.*, p. 120.

[10] Analiza problematicii socialismului african necesită operarea unor delimitări : 1) socialismul african înțeles ca ideologie, o evoluție complexă de continue clarificări conceptuale ; 2) socialismul african ca model social, ca opțiune politică ; 3) experiențele socialiste africane, revoluțiile naționale cu toată bogăția și diversitatea conținutului lor. După unii africanologi autohtoni s-ar distinge în principal următoarele tipuri de doctrine socialiste africane : socialismul liric existențialist și negritudinea, al lui Léopold Sédar Senghor (Senegal) ; socialismul pozitiv al lui K. Nkrumah (Ghana) ; socialismul african al lui J. Kenyatta și T. Mboya (Kenya) ; socialismul cooperatist și democratic al lui G. A. Nasser (Egipt) ; socialismul teoretic și pragmatic al lui J. Nyerere (Tanzania) ; socialismul dinamic al lui Sékou Touré (Guineea)... ; socialismul realist al lui Mobido Keita (Mali), (Cf. Th. Kanza, *op. cit.*, p. 101).

Scanned with OKEN Scanner

terpretat adecvat reclamă o cantonare în interiorul acestuia, o surprindere și relevare a legăturilor între realitățile Africii contemporane și „modelele" sociale elaborate de către fiecare partid și conducere guvernamentală.

Este cunoscut faptul că nu există o doctrină socialistă africană unitară, identică pentru toate partidele și statele africane care au pășit pe o cale independentă de evoluție. Varietatea „modelelor" socialiste propuse de către fiecare partid, elaborate pe baza unei concepții socio-politice proprii, a unor strategii fundamentale de dezvoltare, a unor căi și mijloace corespunzătoare, sînt implicit o concretizare a unei experiențe specifice. Astfel, despre socialismul senegalez se vorbește ca despre un socialism național, comunitar și democratic, un rol deosebit revenind „comunităților rurale"; despre socialismul tanzanian ca fiind neotradițional, bazat pe structura comunității rurale, a solidarității tradiționale; modelul propus de mozambicani urmărește edificarea unei societăți noi pe structura populației concentrate și organizate în „satul comunal" și a „puterii populare"; în Guineea socialismul este conceput în principal pe baza unei revoluții culturale; socialismul revoluționar democratic malgaș este conceput ca singura cale ce poate soluționa problemele cu care se confruntă poporul.

Cu toată varietatea și diversitatea ideologiilor naționale în cadrul cărora se întemeiază opțiunile socialiste africane, cu toată gama largă a căilor și mijloacelor preconizate în vederea realizării revoluției socialiste, acestea se interferează în cîteva principii și trăsături esențiale: o dezvoltare globală, autonomă, dreaptă și echilibrată; lichidarea stării de subdezvoltare; crearea economiei naționale prin naționalizare și cooperativizare; planificarea evoluției sociale; lichidarea exploatării omului de către om; ridicarea nivelului de trai al poporului; eradicarea analfabetismului, foametei și bolilor; realizarea unei restructurări în economie, politică și cultură. „Este normal ca în politica fiecărei țări să se pornească de la realitățile concrete" [11] — remarca tovarășul Nicolae Ceaușescu

[11] Toastul președintelui Nicolae Ceaușescu, în vol. *Sub semnul prieteniei, colaborării, solidarității*, Editura politică, București, 1977, p. 108.

Scanned with OKEN Scanner

—, și din această perspectivă se vor putea înțelege și aprecia atît diversitatea și bogăția acestora cît și punctele de vedere comune în vederea întăririi solidarității și colaborării. Socialismul din țările africane „va avea multe particularități, și va fi, în multe privințe, deosebit de cel din România. Dar tocmai acest lucru va da vitalitate și va face ca el să fie înțeles și susținut de popoarele respective“ [12].

Numai ținînd seama de realitățile istorice concrete ale Africii, consideră autorii africani, se vor putea pune bazele teoretice ale socialismului african ca *socialism dinamic*, în sensul că „el trebuie să fie pregătit pentru a se adapta la condițiile și evenimentele neprevizibile care apar în dezvoltarea societății“ [13].

De asemenea, o descifrare și o interpretare adecvată a acestora reclamă o abordare dialectică, istoric-deterministă a procesului firesc de autoclarificare ideologică, de înțelegere și explicare a realităților proprii, de depășire a unor momente de inerente ezitări, căutări și, implicit, confuzii în climatul social politic, creat imediat după dobîndirea independenței politice. Astfel, pentru mulți gînditori democrați africani este clară ideea că procesul decolonizării este infinit mai dificil decît cucerirea independenței politice, că aceasta este doar un moment, o etapă necesară care trebuie secondată de o decolonizare socială, economică, culturală. Tezele identității și personalității culturale proprii, ale necesității înrădăcinării în spațiul axiologic propriu spiritualității africane capătă o audiență largă în primii ani ai perioadei postcoloniale (continuînd să fie susținută și astăzi). Această poziție ideologică era, firește, o căutare de a se dobîndi încrederea în propriile capacități de guvernare, de dezvoltare independentă.

O privire retrospectivă ne relevă existența unei procesualități de autoclarificare politică, de trecere de la

---

[12] *Ibidem.*
[13] Th. Kanza, *Evolution and Revolution in Africa*, p. 105.

Scanned with OKEN Scanner

conceptul de socialism african (la început identificat cu sensul de originalitate și specificitate culturală, ulterior dobîndind noi determinări politice, social-economice, spirituale etc.) la doctrinele socialiste africane fundamentate teoretic și metodologic, la modelele social-politice ale fiecărei țări [14]. Procesul constituirii acestora nu este cîtuși de puțin de domeniul trecutului, ci continuă.

Pentru început, termenul de socialism a exprimat dorința și eforturile popoarelor africane de „a aborda problemele umane, de a planifica și elabora un cod specific de acțiune" [15], de a realiza acel minimum de libertate, cum surprindea foarte bine Basil Davidson, de a alege calea socialistă, pentru a scăpa de sub dominația colonialistă și neocolonialistă [16]. Pentru început, socialismul african a avut cu precădere un sens antropologic-cultural, observa Kwame Nkrumah, și mai puțin un conținut politic. Problema centrală era „cum să se dezvolte în interiorul Africii un sistem care să reflecte personalitatea africană, dar, în același timp, să permită edificarea unui nou sistem în care omul să nu rămînă robul obiceiurilor tribale, primitive" [17]. Era imperios necesară rezolvarea, dintr-o perspectivă precumpăni-

---

[14] După unii autori s-ar contura trei tipuri de concepții ale „socialismului național" : 1) reformist-pragmatice, care duc la intensificarea birocrației naționale și la lărgirea păturilor burgheze apropiate pe plan ideologic de reformismul social-democrat european ; 2) programele țărănești tradiționale ale „socialismului de tip narodnic", care ilustrează starea de spirit a unor importante mase ale țărănimii tribale, și 3) programele revoluționar-democratice, care exprimă interesele și aspirațiile oamenilor muncii și ale maselor oprimate de la orașe și sate, ale micii burghezii orășenești (B. S. Erasov, *Utopii i mistificii afrikanskovo soțializm*, „Voprosî Filosofii", nr. 10, 1970).

[15] P. C. Lloyd, *Africa in Social Change*, Penguin Books, 1972, p. 272.

[16] B. Davidson, *Which Way Africa ? The Search of a New Society*, Penguin Books, ed. a III-a, 1971, p. 123.

[17] Tom Mboya, *The Mass Movement*, în *Nationalism in Asia and Africa*, edited by Elie Kedourie, Weidenfeld and Nicolson, 1971, p. 484.

Scanned with OKEN Scanner

tor socio-politică, a relației dintre tradiție și modernizare, dintre identitatea și personalitatea proprie și circuitul valorilor universale, dintre național și internațional, general și particular, dintre teoria socială și practica luptei revoluționare. Trebuia să se facă saltul de la spontaneitate la conștientizarea politică a maselor, de unde necesitatea raportării la filozofiile sociale existente și, implicit, la socialismul științific. Astfel că termenul de „socialism african" s-a impus nu numai în literatura socio-politică autohtonă și străină, dar și ca lozincă politică a acțiunilor partidelor și guvernelor statelor africane, după cucerirea independenței politice.

Sintetizînd esența alegerii făcute de către tinerele națiuni independente ale Africii, conceptul de socialism african dobîndește o plurivalență de sensuri culturale, politice, etice, economice, fiecare surprinzînd doar o determinare, o fațetă a socialismului, nu și constelația de raporturi între elementele acestuia.

Socialismul african — similitudini și particularități

Înfăptuirea complexului proces de reconstrucție socială pune probleme teoretice cu totul inedite, demonstrînd că socialismul nu se poate edifica numai într-un singur domeniu al socialului (cultural) și nici supralicitînd originalitatea și specificitatea tradițională. Se impune tot mai acut abordarea unor forme și mijloace concrete, determinate. În acest sens, unii doctrinari africani au apreciat sensul și semnificațiile conceptului de socialism african, în faza de început, ca pe un mit (Nkrumah) ca ambiguu și neconcludent (Nyerere), ca neadecvat originalității dinamicii sociale africane (Kaunda), și au ajuns chiar la concluzia necesității înlocuirii termenului. Din cerința reflectării adecvate a procesului social african s-au operat chiar substituiri de termeni ; unii doctrinari africani au propus folosirea în loc de socialism a unor concepte tradiționale ca : *Ujamaa* (Nyerere), *Uhuru*, (Kenyatta), sau a unor principii socio-morale ce au guvernat societatea tradițională precum umanismul, democratismul. Unii gînditori și-au propus crearea unei filozofii sociale autentice africane pe care să se înalțe doctrina socialistă în

Scanned with OKEN Scanner

variante particulare : *conştientismul* lui Nkrumah, *negritudinea* (etnofilozofia) lui Senghor, *umanismul* lui Kaunda etc.

Socialismul tanzanian, în viziunea Ujamaa, se particularizează structural prin cel puţin următoarele laturi : socialismul tanzanian a fost mai întîi un mod tradiţional de existenţă sub forma structurilor sociale şi a sistemului de valori oferite de familia lărgită devenind apoi un mod de gîndire, de atitudine în faţa societăţii, iar astăzi este conceput ca model de reorganizare şi remodelare a vieţii africane contemporane. Deci traiectul este următorul : de la experienţa de viaţă africană tradiţională (socialistă în esenţialitatea sa) la elaborarea unui model social care să preia elementele viabile ale acestuia. Astfel, socialismul tanzanian, consideră Nyerere, înainte de a fi teorie, model, opţiune politică a fost mod de existenţă şi fiinţare. De aceea, apreciază el, africanii trebuie să-şi redobîndească vechea atitudine de gîndire şi viaţă — socialismul şi democraţia. Socialismul european se deosebeşte în acest sens de cel african cel puţin prin aceea că este condiţionat de existenţa capitalismului cu revoluţia sa industrială, cu conflictele şi luptele de clasă ale proletariatului şi burgheziei, că el se conturează mai întîi ca teorie şi doctrină, ca opţiune politică care trebuie să fie asimilată de mase.

„Socialismul african modern — subliniază preşedintele tanzanian — poate şi trebuie să fie edificat pornind de la moştenirea tradiţională, de la recunoaşterea «societăţii» ca o extindere a unităţii de bază, familia“ [18]. După convingerea doctrinarului tanzanian, africanii nu trebuie „convertiţi“ la socialism şi nici nu trebuie „învăţaţi“ democraţia. Ambele sînt adînc înrădăcinate în trecutul lor tradiţional.

Acentul pus cu precădere pe filoanele tradiţionale ale socialismului african nu înseamnă nici acceptarea situaţiei date, nici ignorarea existenţei unei experienţe mondiale.

„Nu este suficient — sublinia Julius Nyerere, ca viaţa poporului nostru să se fi bazat pe principii socialiste ; aceasta este bine, dar este necesar ca şi conducătorii să modernizeze... şi să accepte acele principii tehnologice internaţionale ale secolului XX care permit a fi aplicate“ [19].

---

[18] Julius Nyerere, *Ujamaa...*, p. 12.

[19] Julius Nyerere, *Freedom and Socialism*, în *On Socialism* p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

Dobîndirea independenţei nu este suficientă pentru atingerea idealului de bunăstare, această situaţie se cere a fi creată, construită *în* şi *prin* activitatea poporului. Pentru aceasta e necesar, din perspectiva doctrinei tanzaniene ca muncitorii şi ţăranii să fie „posesorii principalelor mijloace de producţie şi de schimb din cadrul naţiunii...", să nu existe nici o exploatare a unei persoane de către alta, „fiecare care este fiziceşte capabil de a munci trebuie să muncească". „Un stat nu este socialist pur şi simplu pentru că mijloacele sale de producţie sînt în întregime sau în mare măsură controlate şi posedate de guvern. Pentru ca o ţară să fie socialistă, esenţial este ca guvernul său să fie ales şi condus de însişi muncitorii şi ţăranii" [20]. Esenţa socialismului reiese, după Nyerere, din simbioza sa cu democraţia.

Nu putem vorbi de demnitate umană atîta timp cît mai există sărăcie, boală, ignoranţă, remarcă Julius Nyerere. Nu putem vorbi de socialism, al cărui scop fundamental este omul, fără realizarea unei organizări a întregii activităţi politice, sociale, economice „care să ducă la creşterea... bunăstării materiale şi spirituale a omului" [21].

Pe linia înfăptuirii conducerii şi organizării politice, a unei dirijări unitare a activităţii maselor se înscrie şi unificarea celor două partide într-un singur partid de guvernămînt CHAMA CHA MAPINDUZI în ianuarie 1977. Crezul partidului C.C.M. sintetizează doctrina şi politica socialismului tanzanian : a) toate fiinţele umane sînt egale ; b) fiecare individ are dreptul la demnitate şi respect ca fiinţă umană ; c) socialismul şi autoîncrederea sînt singura cale de construire a unei societăţi a libertăţii şi egalităţii cetăţenilor.

Socialismul african presupune în fapt, „aplicarea principiului egalităţii umane la organizarea socială, economică şi politică a societăţii" [22]. El îşi are izvorul în structura egalitară, lipsită de exploatare a omului de către om, structură proprie societăţii tradiţionale.

Pornind de la o analiză complexă a realităţilor social-istorice, de la structurile economice, politice, spirituale

---

[20] Julius Nyerere, *Ujamaa*, p. 15-16.
[21] Julius Nyerere, *On Socialism...*, p. 17.
[22] Julius Nyerere, *Ujamaa*, p. 79.

Inv. 193400

Scanned with OKEN Scanner

ale țării, Nyerere nu neagă necesitatea modernizării Tanzaniei, a realizării progresului său social-istoric, în cele din urmă, a industrializării acesteia, ridicării agriculturii și dobîndirii independenței de gîndire, a independenței spirituale.

Poziția sa anticapitalistă trebuie tradusă nu în sensul atitudinii antimoderniste, de refuz al asimilării cuceririlor științei și tehnicii mondiale, al experienței sociale mondiale, ci, așa cum o sintetizează președintele Tanzaniei, ea trebuie înțeleasă ca „o poziție antiimperialistă“ [23].

Idealul de societate socialistă presupune, observă Nyerere, realizarea unei corelații organice între egalitatea, libertatea și unitatea membrilor săi.

Egalitatea se impune cu necesitate „deoarece numai pe această bază se poate munci în cooperare. Trebuie să fie *libertate*, deoarece individul nu poate servi societatea fără a se sluji pe sine. Și trebuie să fie *unitate*, deoarece numai cînd societatea este unită, membrii săi pot trăi și munci în pace, securitate și bunăstare“ [24]. Socialismul presupune, așadar, un cadru larg democratic al egalității și al participării active a indivizilor la organizarea socială, și, în viziunea sa, acest cadru îl oferă familia lărgită, ca unitate de bază a societății.

Parcurgînd mai multe etape, procesul construcției socialiste presupune, pe lîngă *păstrarea valorilor societății tradiționale, regruparea populației rurale în Ujamaa sătești*, promovarea valorilor vieții în cooperative și, o ultimă treaptă, „restructurarea economiei... dintr-o perspectivă socialistă lipsită de clase, în conformitate cu ceea ce popoarele văd a fi drept și just și cu ceea ce este apreciat a fi esența autenticității societății africane“ [25].

Dreptul legitim al popoarelor africane de a-și gîndi și elabora de-sine-stătător politica dezvoltării nu semnifică nici în concepția doctrinarului tanzanian o eludare a experienței revoluționare mondiale și a teoriei socialismului științific.

---

[23] Cf. Interviul acordat de J. Nyerere, în „Jeune Afrique“, nr. 575, 15 ian., 1972.

[24] J. Nyerere, *On Socialism...*, p. 10.

[25] Lionel Cliffe, *From Independence to Self-Reliance. A History of Tanzania*, Edited by in Kimambo and Aj Temur, East African Publishing House, 1969, p. 256-257.

Dacă Tanzania „nu are nevoie de aprobarea nimănui pentru politica sa ci numai de adeziunea și sprijinul poporului ei", „ar fi anacronic — în viziunea realistă și internaționalistă a lui J. Nyerere — de a ne permite... să transformăm propria politică de dezvoltare într-o respingere a învățămintelor pe care le putem desprinde din experiențele altor țări și din ideile altor popoare" [26].

Surprinzînd cu finețe relația general-particular, Nyerere precizează unitatea în diversitate a procesului revoluționar, existența unei esențe comune, a unor valori și principii comune socialismului, concomitent cu o varietate de metode de organizare, obiceiuri privind relațiile sociale și stilurile politice. „Socialismul este internațional, ideile și credințele sale — remarcă Nyerere — leagă omul de societate, nu numai tanzanianul de Tanzania sau africanul de Africa. Dar tocmai pentru că este un concept universal el trebuie legat de omul tanzanian din Tanzania" [27], tocmai pentru că este general, abstract el își dobîndește dimensiunile și bogăția realității *în* și *prin* particular.

Surprinzînd și asimilînd parțial funcțiile metodologice ale materialismului istoric, spiritul dialectic, obiectiv de analiză a realității sociale, în complexitatea și dinamismul său, Senghor, în eseul „The African Road to Socialism" (1962), apreciază că „socialismul nu domnește într-un regat de utopie și demagogie. El cere *analiza obiectivă* a situației sociale dintr-o țară dată la un moment dat". Socialismul științific ca teorie implică, după opinia sa, criteriile de alegere „a celor mai efective mijloace de a transforma situația prin rezolvarea contradicțiilor". Mijloacele preconizate de Marx — atîta timp cît condițiile se mențin — se dovedesc valide, remarcă președintele Senegalului, dar deși progresul înregistrat de Europa în domeniul cunoașterii tehnicii și al experiențelor sociale poate influența Africa, „realitățile se dovedesc neidentice". A fi credincios socialismului științific, spiritului său înseamnă, în viziunea senghoriană, ca „înfruntînd noile realități să alegem *noi metode, noi tehnici, noi mijloace* — cele mai moderne și cît mai perfecționate", de a tran-

---

[26] Julius Nyerere, *On Socialism...*, p. 47.
[27] *Ibidem*, p. 28-29.

Scanned with OKEN Scanner

sforma Africa „într-un vast atelier de cercetare, pentru a crea o nouă civilizaţie în ton cu Africa şi cu lumea secolului al XX-lea“ [28]. În acest sens se impune, ca o cerinţă fundamentală a teoriei socialiste africane, să se pornească de la stadiul actual de evoluţie al fiecărei naţiuni care se dovedeşte a fi „originală, eterogenă din punct de vedere economic şi cultural“. Pornind de la aceste premise, Leopold S. Senghor conclude că „ceea ce înfăptuiesc în prezent senegalezii nu este încă socialismul, ci un efort orientat spre construcţia naţională care trebuie să conducă la socialism“ [29].

Ţinînd seama de structura socio-culturală, economică, specifică, caracteristică popoarelor din vestul Africii, Senghor întreprinde o regîndire a socialismului ştiinţific dintr-o perspectivă africană (senegaleză) şi consideră că „materialismul dialectic poate folosi la analiza societăţii senegaleze...“ [30], dar că acesta se cere a fi completat cu o viziune africană asupra rolului suprapprioritar al valorilor culturale şi al omului, situat la începutul şi la sfîrşitul procesului dezvoltării [31].

În concepţia sa filozofică, „cultura este interiorul şi exteriorul, suprafaţa şi temelia tuturor activităţilor umane“ şi, în acest sens, cultura nu este şi nu poate fi concepută doar ca un apendice al politicii ci „premisa şi scopul oricărei politici demne de numele ei“ [32].

În acest sens, socialismul ar fi cu predilecţie o chestiune de educare, de instruire şi formare a omului, „de eliberare a minţii oamenilor de orice rutină, de orice închistare scolastică...“ [33]. O determinantă a socialismului senegalez o constituie astfel *rolul deosebit al valorilor spirituale*, îndeosebi al religiei regîndite şi reevaluate dintr-o altă perspectivă decît cea a materialismului istoric, înţeleasă nu atît ca alienare cît şi ca izvor al moralităţii practice.

Obiectivul fundamental al socialismului senegalez este construirea unei naţiuni reale, independente cu o spiritualitate specifică, în conformitate cu sistemul de valori

---

[28] L. Sédar Senghor, *On African Socialism*, London, Pall Mall Press, 1964, după trad. din limba franceză, p. 103.
[29] L. S. Senghor, *Pour une rélecture de Marx*, p. 42.
[30] L. S. Senghor, *On African Socialism*, p. 77.
[31] Cf. *Interviului acordat „României literare“*, anul IX, nr. 17, aprilie 1976.
[32] L. Sédar Senghor, *op. cit.*, p. 79-80.
[33] *Ibidem*, p. 102.

Scanned with OKEN Scanner

cristalizat de cultura negro-africană. Calea de realizare este, firește, consecința nemijlocită a scopului — dobîndirea și consolidarea independenței culturale, suprapriorritatea acesteia în raport cu dezvoltarea agriculturii (care devine prioritară) și a industriei.

În acest cadru, socialismul constituie și se constituie ca o *metodă de a alege* și a *asimila,* conform structurii spirituale proprii Africii, o transcendere a determinărilor materiale în numele unor valori spirituale.

Senghor, teoretician al negritudinii, adept al concepției că societatea africană este *socialistă* prin tradiție, în sensul că nu a cunoscut clasele, ierarhia socială sau diviziunea muncii, că este o *societate comunitară,* apreciază că obiectivul fundamental al socialismului african (în speță senegalez) nu constă în desființarea exploatării omului de către om, căci aceasta ar fi un non sens în societatea tradițională aclasială ci în împiedicarea producerii unui astfel de proces. Aceasta cu atît mai mult cu cît în perspectiva gîndirii senghoriene exploatarea pentru Africa nu constituie atît un fenomen social (un conflict între clase), cît un fenomen antropologic, rasial (exploatarea unei rase de către alta), un fenomen ce izvorăște din împărțirea lumii în „națiuni avute" și „națiuni sărace". De aceea, în viziunea senghoriană, socialismul african este evaluat cu deosebire ca un socialism național (al constituirii noilor națiuni independente) mai degrabă decît ca unul social (al schimbărilor structurale socialiste din interiorul acestora). Pentru Africa, problema fundamentală rămîne — consideră Senghor — nu realizarea transferului de capital și mărfuri de la o clasă posesoare la una deposedată, pe calea luptei de clasă, ci depășirea decalajului dintre națiunile dezvoltate și subdezvoltate. De aceea „problema majoră a socialismului nu poate fi numai suprimarea inegalității din interiorul unei națiuni ; el este și suprimarea inegalității la nivel internațional între națiuni capitaliste și națiuni proletare, națiuni bogate și națiuni sărace" [34].

Teza cu privire la absența claselor, a luptei de clasă (teză pe care o întîlnim la mai mulți doctrinari africani printre care Julius Nyerere, Kenneth Kaunda, Jomo Kenyatta etc.) conduce la concluzia că teoria dictaturii pro-

---

[34] L. S. Senghor, *Pour une rélecture africaine de Marx et Engels,* p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

letariatului „nu poate fi acceptată pentru Senegal deoarece neavînd burghezie, nu are nici proletariat", iar „calea politică de realizare a socialismului nu va fi dictatura ci democrația". Adept al tradiționalismului, promovînd o concepție social-democrată, moderată, Senghor apără ideea că nici un popor al Africii și nici un conducător african nu dorește și nu urmărește o reeditare *ad litteram* a societății tradiționale, ci, preluarea *spiritului* creator, umanist, viabil, capabil a surprinde elementul de perenitate, de general uman al culturii africane. A deveni moderni, dar a rămîne totuși africani, „a rămîne adînc înrădăcinați în negritudinea noastră, dar și a asimila ceea ce este modern în descoperirile și invențiile cele mai valoroase și eficiente" [35] exprimă exigențele concepției sale.

Determinări specifice, originale prezintă și opțiunea Zambiei pentru o evoluție — numită națională umanistă. Dr. Kenneth Kaunda, ctitorul filozofiei naționale umaniste a Zambiei, remarca printre principiile și finalitățile acesteia asigurarea „unei vieți mai bune pe baza unui nivel de trai superior și în condițiile asigurării libertății individuale ; condiții sociale superioare inclusiv învățămîntul, sănătatea, locuințele și bunăstarea ; angajarea totală la filozofia națională, în scopul menținerii demnității umane, care trebuie să ne călăuzească în eforturile... de realizare a dreptății sociale și a societății bazate pe egalitate" [36]. A înfăptui imperativele sociale ale acestei filozofii înseamnă, în concepția doctrinarului zambian, a păși pe o cale autohtonă de dezvoltare, pe o cale proprie „ca națiune independentă, liberă față de orice amestec extern", în cadrul unei democrații largi participative.

Ideile identității și personalității spiritualității sînt centrale în filozofia umanistă oficială a Zambiei. Idealul său social, viitorul său se leagă de trecut, derivă din determinările societății tradiționale, din spiritul comunalist al respectului reciproc, al întrajutorării și al situării omului în centrul tuturor activităților și relațiilor social-umane.

---

[35] Léopold Sedar Senghor, *On African Socialism*, p. 165.
[36] Kenneth Kaunda, *Toastul rostit cu prilejul vizitei președintelui Nicolae Ceaușescu*, în vol. *Prietenie, colaborare, solidaritate*, Editura politică, București, 1972, p. 339.

Scanned with OKEN Scanner

Pornind, cum este și firesc, de la o cunoaștere și evaluare a determinărilor fundamentale ale societății zambiene în perioada de după independență, se apreciază că aceasta, departe de a fi omogenă, înregistrează atît elemente și structuri politice, economice, culturale tradiționale (feudale) cît și capitalist-coloniale. În concepția socio-politică zambiană, edificarea umanismului este un proces de lungă durată deoarece „capitalismul a fost bine înrădăcinat în această țară, indiferent din ce unghi l-am analiza : economic, sociologic, cultural sau chiar politic“ [37].

Pornind de la o astfel de apreciere a structurii sociale a Zambiei, alături și concomitent cu revoluția agrară se preconizează și se argumentează teoretic necesitatea unei schimbări și dezvoltări industriale, sub multiple forme. Înregistrînd etape și obiective precise, edificarea noii orînduiri sociale trebuie, și în optica președintelui zambian Kaunda, să debuteze cu decolonizarea spirituală, cu decolonizarea gîndirii și să continue cu reforma agrară, planificarea economiei etc. Întrucît „în procesul creării bunurilor materiale, individul este atît agent cît și beneficiar“ [38], se preciza de către un comentator zambian, problema angajării și responsabilității acestuia, implicit a calificării și pregătirii sale, a realizării demnității și fericirii sale rămîne scopul fundamental al umanismului în Zambia. În aceeași viziune, crearea condițiilor materiale este necesară dar nu suficientă realizării omului, aceste condiții se cer a fi desăvîrșite în și prin dezvoltarea spirituală, culturală. Calificarea socială a africanului înseamnă mai mult decît dobîndirea unei meserii, instrucții „ea înseamnă, printre altele, cultură, educație, creativitate, recreare prin artă...“ [39], asimilarea și interiorizarea principiilor fundamentale ale umanismului, participarea conștientă la edificarea unei societăți noi.

Cu tot accentul pus pe agricultură care este, după ideologia autohtonă atît „o ocupație, cît și un mod de viață“, pe pregătirea tineretului în școli, în funcție de necesitățile Zambiei se relevă rolul pe care trebuie să-l joace industrializarea în dezvoltarea și diversificarea agricul-

---

[37] *Ibidem*, p. 23.
[38] J. B. Zulu, *Zambian Humanism, Some Major Spiritual and Economic Challenge*, Neczam, 1970, p. 12.
[39] *Ibidem*, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

turii [40]. Umanismul zambian, fără a eluda rolul hotărîtor al muncii, al producerii de bunuri materiale, insistă cu precădere pe elementul repartiției în sensul că „distribuirea și alocarea averii este piatra unghiulară a ideologiei umaniste“ [41].

Socialismul, ca modalitate de organizare socială are, după Nkrumah, prin excelență un conținut politic și trebuie să fie sinteza cunoașterii și înțelegerii realităților specific africane dintr-o perspectivă științifică. Dacă teoria socialistă viabilă este socialismul științific, căile de trecere sînt diferite, „fiecare țară trebuie să-și găsească propria sa cale...“ [42], socialismul putînd să difere de la o țară la alta. Condițiile istorice concrete, structurile economice, sociale și politice proprii vor impune, firește, noi modalități și forme de trecere spre socialism, dar esențial este faptul că în cele din urmă calea este revoluționară.

În viziunea nkrumaistă, *„socialismul nu este spontan.* El nu se poate naște de la sine. El trebuie să respecte principiile în conformitate cu care principalele mijloace de producție și repartiție să fie socializate, pentru ca să fie evitată exploatarea omului de către om“ [43]. În gîndirea sa progresistă și revoluționară, socialismul african este necesar să realizeze o sinteză socială superioară „în care să fie asimilată tehnica societății avansate“ [44].

Cu toate diferențele existente între stadiile de evoluție ale statelor africane, cu tot caracterul neomogen al economiilor lor, cu structuri tribale feudale sau semifeudale, capitaliste sau semicapitaliste există în doctrina nkrumaistă „o singură cale spre socialism prin orientarea politicii spre obiective sociale generale...“ [45]. Aceste direcții în unitatea și esențialitatea lor ar fi după Nkrumah următoarele : „1) dreptul comun asupra mijloacelor de producție, schimb și repartiție ; 2) planificarea metodică a producției de către stat, bazată pe o industrie

---

[40] *Zambian Roads to Humanism*, Editions Afrique Consortium, 1971, p. 75.
[41] *Ibidem.*
[42] K. Nkrumah, *Consciencism*, în *Axioms of Kwame Nkrumah*, Freedom Fighter's Edition, Panaf Books Ltd., 1969, p. 121.
[43] K. Nkrumah, *Revolutionary Path*, p. 124.
[44] *Ibidem*, p. 126.
[45] *Ibidem*, p. 444.

Scanned with OKEN Scanner

și agricultură modernă ; 3) puterea politică să aparțină poporului, muncitorii să stăpînească întregul mecanism de conducere prin care să-și exprime aspirațiile și necesitățile (în spiritul umanist și egalitar al societății tradiționale) ; 4) însușirea și aplicarea metodelor științifice în toate sferele gîndirii și producției“ [46]. Adecvarea acestor cerințe la condițiile specifice fiecărei regiuni sau țări este datoria conducerilor politice din aceste state și implicit a comunităților africane.

Un criteriu după care am putea distinge nuanțat aceste orientări, situîndu-ne în interiorul lor, interpretîndu-le din unghiul și perspectiva lor de abordare și înțelegere a socialismului, ar fi și acela al admiterii existenței claselor sociale și a luptei de clasă în Africa. Fiind împotriva tendințelor de idealizare a societății tradiționale (fără a ignora necesitatea preluării spiritului umanist tradițional), Nkrumah apreciază că istoria Africii precoloniale ne relevă existența orînduirii feudale, care implică „o adîncă exploatare și stratificare socială bazată pe dreptul de proprietate“ [47]. Avînd în vedere aceste realități el acordă o atenție deosebită factorului politic, statului, claselor și luptei de clasă, căutînd mai mult să argumenteze necesitatea trecerii de la o explicare și întemeiere antropologic-culturală (neotradițională) a socialismului african la o fundamentare politică, științifică, la evidențierea *necesității* dezvoltării socialiste. Urmărind remodelarea socialistă a societății africane, ideologii autohtoni, consideră Nkrumah, trebuie să aibă în vedere „complexitatea scopurilor sociale și consecințele sociale, economice și politice ale modului de organizare, structura de stat și ideologiile care pot să conducă spre dobîndirea acestor scopuri“ [48]. Rolul fundamental revine ideologiei, filozofiei sociale care va îndeplini funcția de factor integrator al culturii, al realizării infrastructurii spirituale a societății.

Pornind aproximativ de la aceleași premise teoretico-metodologice, Ahmed Sékou Touré concepe socialismul ca pe o doctrină științifică armonioasă, într-o viziune teoretică foarte apropiată de concepția marxistă. În esență, din

---

[46] *Ibidem*, p. 125-126.
[47] *Ibidem*, p. 440.
[48] *Ibidem*, p. 439.

Scanned with OKEN Scanner

unghiul său de vedere, socialismul ar semnifica următoarele : „preluarea de către popor a economiei naționale..., stăpînirea colectivă a mijloacelor de producție, controlul de către popor al circulației monetare și financiare, monopolul de stat asupra tuturor sectoarelor principale ale vieții naționale etc.“ [49].

Se apreciază, totodată, ca fiind proprii socialismului „lichidarea oricărei forme a exploatării omului de către om, înăbușirea tendințelor și posibilităților de îmbogățire în afara muncii personale, realizarea condițiilor pentru egalitatea în drepturi și îndatoriri a oamenilor muncii“ [50].

Opțiunea pentru calea revoluționară de transformare socialistă a Guineei înseamnă, totodată, în gîndirea politică a lui Sékou Touré și trecerea de la spontan la „mișcarea istorică conștientă, de transformare globală și multilaterală...“ [51], la revoluția culturală guineeză menită a înfăptui „în întregime, plenar, eficace, profundele sale aspirații de a trăi o viață socialistă, folositoare omenirii“ [52].

Concepțiile socialiste analizate, diferite uneori prin fundamentare ideologică, prin modalitățile și căile preconizate de a realiza „socialismul“, de a folosi statul ca instrument politic principal, de a-și exercita controlul asupra resurselor țării, de a modifica structurile interne în funcție de condițiile proprii, de „zestrea“ colonială, ca și de amenințarea neocolonialistă se interferează în faptul că vizează o evoluție autonomă, bazată pe efortul propriu, pe forța maselor largi, populare.

Opțiunile sociopolitice africane și teoria socialismului științific

Cunoașterea și înțelegerea realist-obiectivă a structurii complexe, eterogene a societății africane contemporane constituie obiectivul major al ideologiilor naționale, deoarece numai în acest mod se poate contura un model de evoluție socială viitoare. Fiecare țară africană

---

[49] Sékou Touré, *op. cit.*, p. 188.
[50] *Ibidem*, p. 190.
[51] *Ibidem*, p. 324.
[52] Cf. *O contribuție esențială la întărirea prieteniei militante româno-guineeze*, în vol. *Vizita președintelui Nicolae Ceaușescu în unele țări africane*, Editura politică, București, 1974, p. 219.

Scanned with OKEN Scanner

prezintă o anumită structură socio-economică, politică și există aprecieri foarte diferite asupra stadiului în care se află acestea. Deosebit de important pentru întemeierea doctrinei socialiste africane în toate articulațiile sale economice, politice, culturale este cunoașterea stadiului de evoluție socială a fiecărei țări africane.

Complexitatea formațiunilor sociale africane, eterogenitatea acestora, diferențierile sociale vizibile sînt o mărturie a faptului că este prezent procesul de degradare a comunității tradiționale sătești [53].

Conducătorii politici africani, căutînd mijloacele și formele cele mai adecvate de realizare a reconstrucției socialiste, constată caracterul eterogen, neunitar al economiilor lor, coexistența unor instituții politice tradiționale și a altora noi (unele impuse de colonialism), unele instituții tradiționale golite de conținutul lor în urma dominației coloniale, existența unei îndoctrinări a africanilor cu ideologia colonialistă și de aici necesitatea „suprapriorităra", cum o apreciază Senghor, Kaunda, Nyerere, ș.a. a decolonizării gîndirii. A reda popoarelor Africii autoîncrederea în destinul lor, sădirea *convingerii* că evoluția socială va fi produsul propriului lor efort și spre binele propriei existențe constituie unul din obiectivele majore ale luptei revoluționare a tinerelor state, reprezintă o etapă a revoluției africane contemporane.

Fără a ignora, ci dimpotrivă, apelînd permanent la spiritul specific fiecărui popor, spirit luat în toată complexitatea acestuia, definind nu numai etnicul dar, mai mult, sistemul de valori și modurile de gîndire ce s-au plămădit de secole și care i-au permis africanului să reziste migrațiilor și invaziilor sociale, dominației economice și spirituale a colonialismului, cei mai mulți doctrinari africani caută să raporteze concepția lor la ceea

---

[53] Dacă domnește o mare confuzie privind societatea africană tradițională ea este determinată, remarcă Samir Amin, de cel puțin patru factori : sărăcia documentelor și mărturiilor reduse în cea mai mare parte la mărturiile călătorilor arabi ; confuzia care se face adeseori între conceptul de mod de producție și formațiune socială ; confuzia dintre diferitele perioade ale istoriei africane ; în sfîrșit, prejudecățile ideologice defavorabile Africii în relație cu rasismul colonial (Samir Amin, *Le développement inégal...*, p. 39).

Scanned with OKEN Scanner

ce s-a impus ca autentică valoare în cunoașterea umană, la teoriile sociale ce explică și decodifică sensul dinamicii sociale, implicit la socialismul științific. Gîndirea politică, programele de dezvoltare, activitatea conducătorilor de state se dovedește receptivă într-o măsură crescîndă față de ideile socialismului, de esența sa de a fi o teorie, o „știință care permite construirea unei societăți mai drepte“ [54].

Recunoscînd valoarea de instrument metodologic, de îndreptar al acțiunilor practice a teoriei elaborate de Marx și Engels și pornind de la necesitățile Africii secolului XX, Léopold Sédar Senghor, reclamă o recitire și *reinterpretare a acesteia* dintr-o optică africană. Africanii, în concepția sa, nu trebuie și nu vor porni de la socialismul european, ci de la teoria generală a acestuia și de la metoda sa dialectică. Încă în 1948, Senghor analizează principiile fundamentale ale doctrinei socialiste, și, îndeosebi, ale umanismului și metodei dialectice. „Problema nu este de a respinge acea metodă ; noi trebuie să o regîndim *în lumina realităților africane*“, și mai precis, din perspectiva realităților senegaleze, malineze etc., „în vederea unei mai bune înțelegeri și transformări efective a realității“ [55]. După opinia sa trei idei fundamentale ale socialismului științific au constituit izvor al concepției sale : „ideea de om, de planificare și de dreptate socială“. „Pornind de la concepția marxistă despre om ca autocreare a sa a conceput socialismul ca autocreare a omului — adevăr trăit și aplicat de africani“ [56].

Într-un interviu acordat revistei „Jeune Afrique“, la întrebarea deloc sofistică „prin ce se opune socialismul african socialismului științific ?“ Julius Nyerere răspundea : „Nu pot să spun că ceea ce încercăm să edificăm noi în Tanzania s-ar opune sub toate aspectele doctrinei socialismului științific. Ceea ce-l opune sînt doar cîteva aspecte“ [57]. Din analiza determinațiilor esențiale ale socialismului științific se degajă concluzia, consideră el, că acesta a fost produsul societății capitaliste dezvoltate, că

---

[54] S. Touré, *op. cit.*, p. 189.

[55] L. Sédar Senghor, *The African Road to Socialism. Attempt at a Definition*, în vol. *On African Socialism*, p. 67.

[56] L. S. Senghor, *Pour une rélecture africaine de Marx et d'Engels*, p. 42.

[57] Julius Nyerere, *Interviu*, „Jeune Afrique“ nr. 575, 15 ian. 1972, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

s-a constituit şi impus ca teoria luptei de clasă a proletariatului şi că „nu se poate concepe socialismul ştiinţific, fără proletariatul pe deplin dezvoltat“ [58]. Dar, pornind de la realităţile istorice ale ţării sale, de la economia eminamente agrară, de la inexistenţa încă a unui proletariat african format, această doctrină politică nu s-ar putea „altoi“ mutatis mutandis pe realităţile africane.

Cerinţele tuturor gînditorilor şi oamenilor politici africani, ale conducătorilor de state şi guverne de a se respecta independenţa acestora sub toate formele, implicit cea a gîndirii, de a se ţine seama de realităţile lor specifice, de a se alege acea orînduire pe care poporul din ţara respectivă o doreşte şi o edifică, de a construi o societate în care omul să fie în primul rînd scop şi nu mijloc sînt, fireşte, obiective care, în esenţialitatea lor, se interferează cu valorile politice ale socialismului ştiinţific [59]. Avînd aceleaşi scopuri „de a făuri o societate fără clase, bazată pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producţie“ (Nyerere), „de a lichida orice formă a exploatării omului de către om“ (Touré), de a garanta fiecărui om posibilităţile egale de dezvoltare (A. Neto), de a făuri o societate a poporului prin intermediul acţiunii acestuia (S. Machel), opţiunile socialiste africane confirmă şi atestă încă o dată elementul de universalitate al marxismului. Diferite pot fi fireşte *formele*, mijloacele de realizare. „Ţările socialiste în Africa — scria Nkrumah — pot să difere într-unul sau altul din detaliile politicii lor, dar astfel de diferenţe nu trebuie să fie arbitrare prin ele însele... Ele trebuie să fie ştiinţific explicate ca fiind determinate de diversitatea condiţiilor fiecărei ţări“ [60].

---

[58] *Ibidem.*

[59] Edificatoare sînt în acest sens principiile înscrise şi în Carta Naţională a Algeriei după care aceasta nu a dorit să imite modelele europene, ci a căutat să ajungă la o soluţie originală. „Socialismul, aşa cum se precizează în Cartă, nu este o religie, el este o armă teoretică şi strategică ce ţine cont de realităţile fiecărui popor şi, datorită acestui fapt, exclude orice fel de dogmatism“. În acest sens socialismul a însemnat mai întîi etatizarea celor un milion de ha de pămînt aflat în mîinile coloniştilor francezi ; dezvoltarea de către stat a unei industrii autohtone, socialismul sub forma economiei de stat fiind considerat drept o necesitate istorică.

[60] K. Nkrumah, *Revolutionary Path...*, p. 444.

Scanned with OKEN Scanner

Revelatoare şi bogate în semnificaţii politice sînt şi opţiunile socialiste ale ţărilor africane ce şi-au dobîndit recent independenţa.

FRELIMO, transformat într-un partid de avangardă al muncitorilor şi ţăranilor (februarie 1977) înscrie între obiective de acţiune în etapa revoluţiei democratice populare, „edificarea în Mozambic a unei societăţi complet libere de exploatarea omului de către om, care să permită îmbunătăţirea continuă a condiţiilor materiale de viaţă ale poporului...[61]. Forţa socială menită a realiza revoluţia mozambicană este „alianţa dintre clasa muncitoare şi ţărănime...", „clasa muncitoare fiind clasa conducătoare, capabilă să conducă întregul proces de transformare a societăţii. Partidul — se prevede în program — „nu precupeţeşte eforturile în vederea creşterii permanente a rolului politic, economic şi social al clasei muncitoare şi totalitatea celorlalte forţe patriotice...[62].

Specificul experienţei sociale mozambicane se relevă, între altele şi în rolul deosebit ce se acordă mediului rural, în influenţa crescîndă şi conducătoare a acestuia în raport cu mediul urban. Esenţa, remarcă conducătorul revoluţiei mozambicane, este că *„satul trebuie să influenţeze oraşul"*[63] şi aceasta deoarece populaţia de la oraşe a fost influenţată de structuri străine, colonialiste, structuri culturale alienante şi decadente ce se cer a fi modificate. În vederea mobilizării organizării populaţiei de la sate, destul de dispersate, se preconizează crearea *comunelor săteşti.*

S. Machel opina că, între clasele sociale exploatatoare şi oamenii muncii există „un divorţ, o incompatibilitate şi nu o coexistenţă...", şi de aceea „lupta de clasă este inevitabilă şi permanentă", numai ea permiţînd „lichidarea vechilor scheme, atît tradiţionalismul cît şi anarhia"[64].

Situîndu-se în bună măsură pe poziţia socialismului ştiinţific, Samora Machel, preşedintele Mozambicului, împărtăşeşte ideea luptei de clasă, a rolului conducător al clasei muncitoare şi a partidului său de avangardă.

---

[61] *Programul FRELIMO*, în „Era socialistă" nr. 138, 1977, p. 47.
[62] *Ibidem.*
[63] *Interviu* acordat de Samora Machel, preşedintele Mozambicului, revistei „Tercer Mundo", în „Rinascita" nr. 15, 1976.
[64] Cf. Samora Machel, *Interviu*, în „Le Monde", din 27 aprilie 1976.

Scanned with OKEN Scanner

Ancorat adînc în istoria „tristă şi dureroasă a celor optzeci de ani de dominaţie şi exploatare colonialistă", ca şi în perspectivele deschise de mişcarea revoluţionară din octombrie 1972, inspirîndu-se din învăţătura lui Karl Marx — se subliniază în „Declaraţia cu privire la linia generală a partidului şi etapele revoluţiei benineze" (adoptată la primul Congres naţional extrordinar al partidului, mai 1977), — Beninul îşi fundamentează opţiunea pentru o cale socialistă de evoluţie.

Este convingerea politică a conducătorilor beninezi că victoria socialismului „s-a manifestat puternic în lumea a treia, în general, şi în Africa în special, deşteptînd popoarele oprimate" [65]. Este meritul deosebit al lui Marx — se precizează în Declaraţie „de a fi clarificat şi explicat ştiinţific... „din perspectiva materialismului dialectic şi istoric problema claselor şi luptei de clasă, a revoluţiei şi progresului". Dintr-o optică materialist-dialectică sînt analizate forţele fundamentale şi etapele revoluţiei benineze. În acest sens muncitorii şi ţăranii „sînt cele două clase care creează bogăţiile materiale. Ele constituie fundamentul pe care trebuie edificat regimul politic şi întreaga suprastructură capabilă să servească masele muncitoare".

Procesul revoluţionar beninez este o unitate organică a trei etape : „a) a mişcării revoluţionare de eliberare naţională ; b) a revoluţiei democratice-populare ; c) a revoluţiei socialiste, în această ultimă etapă revoluţia avînd de înfăptuit următoarele obiective : 1) Generalizarea relaţiilor de producţie socialiste în toate sectoarele ; 2) Crearea bazelor materiale şi tehnice ale socialismului ; 3) Construirea socialismului ; 4) Consolidarea puterii revoluţionare şi instaurarea dictaturii proletariatului" [66].

Experienţa socială africană relevă astfel tot mai bogat existenţa şi prefigurarea unor etape istorice necesare în cadrul procesului revoluţionar, a unor faze de tranziţie care să permită crearea unor mecanisme economico-sociale şi politice în măsură să asigure consolidarea independenţei politice.

Edificator în acest sens este şi procesul revoluţionar din Angola, care, aşa cum se preciza în cadrul con-

---

[65] *Linia generală a Partidului Revoluţiei Populare a Beninului şi etapele revoluţiei benineze*, în „Era socialistă", nr. 19, 1976, p. 51.

[66] *Ibidem*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

gresului de constituire a „MPLA — Partidul Muncii“ (decembrie 1977), „se află în prezent într-o fază de tranziție, etapa revoluției democrat-populare“. Înfăptuirea cu succes a sarcinilor acestei etape de „creare și consolidare a puterii populare în toate domeniile, întărirea unității ideologice a clasei muncitoare, înfăptuirea unor transformări revoluționare în relațiile de producție, ridicarea continuă a nivelului de viață al poporului, întărirea și consolidarea unității naționale“ [67], încheierea procesului lichidării oricăror forme de dominație străină, în special de dominație economică, lichidarea vechiului aparat birocratic și administrativ etc., este apreciată în programul partidului ca obiectiv necesar pentru a se trece la cea de a doua etapă a revoluției socialiste. Prin conținutul și amploarea transformărilor pe care le prefigurează etapa revoluției democrat populare implică, la rîndul ei, momente și faze distincte : faza reconstrucției naționale și faza consolidării puterii democrat-populare.

Reflectînd structurile și mecanismele economico-sociale, politice tranziționale existente precum și necesitatea realizării unor noi structuri și mecanisme adecvate aspirațiilor și necesităților de evoluție independentă, documentele programatice ale partidului angolez subliniază rolul clasei muncitoare de forță conducătoare a revoluției, rolul țărănimii de forță principală a țării, iar alianța muncitoresc-țărănească ca forță motrice a procesului revoluționar.

Orientarea Etiopiei spre socialism, așa cum rezultă și dintr-o serie de documente programatice, viziunea acestora de abordare și interpretare a fenomenului social, politic, economic relevă anumite determinări specifice și, totodată, o raportare nemijlocită la socialismul științific.

Într-un recent studiu despre trăsăturile esențiale ale revoluției etiopiene se menționează că Consiliul Administrativ Militar Provizoriu al țării își concentrează toate eforturile în vederea introducerii dictaturii proletariatului [68].

---

[67] Cf. Constantin Vasiliu, *Angola — Moment important în dezvoltarea procesului revoluționar. Constituirea „MPLA — Partidul Muncii“*, „Era socialistă“, nr. 4, 1978, p. 55.

[68] *The Fight Against Counter Revolutionaries*, în „The Ethiopean Revolution“, Third Anniversary, sept. 12, 1977, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

De asemenea, procesul revoluţionar etiopian, se apreciază în „Programul revoluţiei democrat-naţionale", este un proces unitar conţinînd ca faze necesare etapa rezolvării contradicţiilor moştenite în structurile sociale şi de clasă, ale unei societăţi cu caracter semifeudal, semicapitalist şi capitalist birocratic, şi a trecerii la faza superioară care va fi revoluţia socialistă. „Obiectivul revoluţiei democrat-naţionale este acela de a elibera Etiopia de jugurile feudalismului şi imperialismului şi de a pune bazele trecerii la socialism"[69]. Teoria socialismului ştiinţific a fost declarată drept principiul călăuzitor al revoluţiei.

Experienţele sociale africane atestă nu numai o diversitate şi o varietate de forme, modele sociale, expresie a adecvării la condiţiile concrete dar şi o anumită convergenţă privind exigenţele fundamentale ale unei orînduiri superioare. Indispensabile sînt în acest sens lichidarea asupririi naţionale şi sociale, asigurarea dreptăţii sociale, situarea bunăstării şi fericirii popoarelor ca scop fundamental. „Desigur, — opina preşedintele Nicolae Ceauşescu cu prilejul vizitei oficiale în unele ţări africane —, nu se poate concepe societatea socialistă fără a-i pune la temelie tot ce a creat mai bun omenirea în toate domeniile, deci şi în domeniul culturii, al artei şi ştiinţei"[70].

Receptive la experienţa fiecărei naţiuni de pe continentul african, în procesul afirmării şi consolidării lor politice tinerele state nu pot să nu ţină seama de experienţele pozitive ale mişcării socialiste mondiale. „Noi, în Tanzania — sublinia preşedintele ţării — sîntem o parte a omenirii. Ar fi stupid să respingem tot ce vine din Vest deoarece vine de la capitalism, după cum ar fi stupid să respingem experienţa comunistă. Trebuie să se înveţe din experienţa mondială, fără a se copia mecanic un model sau altul, ci considerîndu-se alte experienţe şi alte sugestii în lumina cerinţelor noastre"[71]. De o apreciere deosebită se bucură experienţa României, care, după opinia lui Leopold Sedar Senghor este „demnă de luat în consideraţie". Surprinzînd cîteva din trăsăturile esen-

---

[69] *Basic Documents of the Ethiopean Revolution*, Addis-Abeba, May 1977, p. 9.

[70] *Sub semnul prieteniei, colaborării, solidarităţii*, Editura politică, Bucureşti, 1977, p. 108.

[71] J. Nyerere, *On Socialism*... p. 48.

Scanned with OKEN Scanner

ţiale ale „modelului român de socialism... accentul pus pe dezvoltarea forţelor productive, a învăţămîntului, ştiinţelor şi tehnicii, ...dreptatea socială... dezvoltarea infrastructurilor culturale...“ şeful statului senegalez remarca, totodată, semnificaţia acestuia pentru africani, „...căci acest model îmi părea şi îmi pare şi astăzi mai mult ca oricînd exemplar pentru noi, senegalezii angajaţi... pe o cale africană a socialismului“ [72]. Sékou Touré — preşedintele Republicii Guineea — salută faptul „că poate conta pe deplin pe experienţa bogată acumulată de P.C.R. şi de guvernul României în îndeplinirea sarcinilor atît de dificile ale edificării unei vieţi naţionale fondată pe opţiuni socialiste...“ [73].

Calea dificilă a unei permanente experimentări a propriei modalităţi de evoluţie, ca şi cea a învăţării din experienţa mondială şi culturală universală, „este, sublinia dr. Kenneth Kaunda, în conformitate cu principiile noastre fundamentale“ [74].

*

* *

Firește, referindu-ne doar la unele din opţiunile socialiste africane, este însă necesar a opera o distincţie între planul ideal, programatic, şi cel real, al structurilor sociale, politice, economice extrem de eterogene care se mai menţin. Formele şi etapele specifice de evoluţie istorică, împletirea sui-generis a formaţiunilor sociale determină ca în aceste ţări, regiuni şi zone ale Africii „legităţile obiective ale revoluţiei sociale să se manifeste în mod original“ [75], purtînd amprenta condiţiilor respective. În acest sens opţiunile respective se reclamă a fi analizate „şi judecate în lumina perspectivei istorice, ca un proces în curs de desfăşurare“ [76] şi totodată să ne

---

[72] *Toastul preşedintelui Léopold Sédar Senghor*, în vol. *Sub semnul prieteniei, colaborării, solidarităţii*, Editura politică, Bucureşti, 1977, p. 99.

[73] Ahmed Sékou Touré, Cuvîntare cu ocazia ceremoniei semnării documentelor româno-guineeze (9—11 martie 1974), în vol. *Vizita preşedintelui Nicolae Ceauşescu în unele ţări africane*, Editura politică, Bucureşti, 1974, p. 176.

[74] K. Kaunda, *Humanism in Zambia*, p. 12.

[75] Leonte Răutu, *Procesul revoluţionar mondial — esenţa progresului istoric*, în vol. *Progresul istoric şi contemporaneitatea*, p. 178.

[76] Ilie Şerbănescu, *Diversitatea opţiunilor în ţările în curs de dezvoltare* (dezbatere), „Era socialistă“, nr. 3, 1978, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

referim la aceste țări, „nu ca la țări care construiesc sau au construit deja mai mult sau mai puțin socialismul, ci ca la țări care, călăuzite de un asemenea ideal, iau anumite măsuri pregătitoare, cu caracter progresist, care se orientează spre un anumit tip de societate socialistă, adaptată condițiilor lor istorice concrete, și pregătesc terenul în această direcție prin întărirea suveranității și a sectorului de stat, în general prin transformări de structură economico-socială și politică de natură să le mărească efectiv capacitatea de rezistență împotriva practicilor neocolonialiste, să asigure o mai mare echitate socială în distribuirea veniturilor și să ducă la mobilizarea întregii forțe creatoare a maselor, la ridicarea nivelului lor de cultură în vederea participării responsabile la făurirea unor noi destine, la întărirea pe toate căile a democrației economice și politice“ [77].

Opțiunea pentru socialism a popoarelor africane este opțiunea pentru o dezvoltare autentică, endogenă și își are temeiul implicit în faptul, confirmat tot mai mult de practică și impus în teorie, că numai acest cadru social-politic poate permite afirmarea diversității formelor de desfășurare a progresului lor economic și social. „Dacă sistemul capitalist — remarca unul dintre economiștii de prestigiu de la noi, implică export sau imitare de modele, socialismul presupune organic o dezvoltare de tip endogen“, altfel spus „opțiunile socialiste se nasc în mod firesc din preocupările — la început chiar lipsite de o orientare politico-ideologică clară — pentru rezolvarea unor probleme cu adevărat vitale ale dezvoltării, cum ar fi : punerea în valoare a resurselor, lichidarea sărăciei, ridicarea nivelului de trai al populației ș.a.“ [78].

Multideterminată, această opțiune este generată și de situația lor economico-socială, de dependența încă de factori exogeni. Unele țări africane prin însuși modul în care factorii exogeni continuă să influențeze și să aibă încă o pondere însemnată asupra factorilor endogeni ai dezvoltării, sînt determinate să se orienteze, tot mai marcat, spre opțiuni de tip socialist.

Există și se afirmă tot mai deschis într-o serie de țări africane adevărate impulsuri interne pentru o evoluție socialistă. Ele rezultă din confluența și sinteza unor

---

[77] Costin Murgescu, *Diversitatea opțiunilor...*, (dezbatere), p. 29.
[78] Gh. Dolgu, *op. cit.*, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

anumite orientări politice și idealuri umaniste de înfăptuire a bunăstării materiale a popoarelor dar și din înseși cerințele de divizare socială a proceselor economice, de mobilizare a eforturilor de dezvoltare.

Socialismul african în diversitatea și interferența lui, ca opțiune politică, ca program de acțiune, ca model de dezvoltare autentică, privit și analizat în perspectiva istorică a constituirii se impune prin diversitate pe fondul conturării unei unități, a unei experiențe sociale socialiste africane. În cadrul acestei dialectici, a unității în diversitate se impune tot mai mult o experiență socială africană care stimulează dezvoltarea progresistă a popoarelor, contribuie la formarea națiunii și întărirea independenței naționale, la lichidarea tuturor formelor de colonialism și neocolonialism.

Este nu numai un *drept* dar și un *merit* al acestor popoare de a se fi străduit să ofere căi specifice, particulare, originale de soluționare a problemelor de ordin socio-politic, etico-juridic, cultural. Izbînzile lor de azi prefațează îndrăzneț înfăptuirile lor de mîine. Calea spre o totală independență, spre o reală decolonizare își are desigur meandrele sale. Viața a ridicat și ridică pentru toate națiunile lumii, în momentele lor cruciale de progres, multe obstacole, piedici cărora popoarele le-au făcut și le fac față prin *modalități* specifice, naționale.

În acest sens, președintele României socialiste menționează că : „...statele africane manifestă diferite opțiuni privind căile emancipării lor economico-sociale, unele din ele orientîndu-se ferm spre organizarea societății pe baze socialiste. Trebuie să avem însă în vedere că aproape toate țările africane sînt slab dezvoltate, se află în faza constituirii și consolidării statelor naționale independente, a formării ca națiuni de-sine-stătătoare care luptă pentru făurirea bazei economice a societății și realizarea de reforme sociale, în interesul propășirii lor libere și independente. De aceea, pe prim plan trebuie pusă acum nu împărțirea acestor țări după opțiunile lor de viitor, ci întărirea solidarității în lichidarea completă a dominației imperialiste și colonialiste, în consolidarea independenței naționale, în dezvoltarea unei economii proprii, de-sine-stătătoare... [79].

---

[79] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința activului central de partid și de stat, 3 august 1978*, Editura politică, București, 1978, p. 26.

5

UMANISMUL AFRICAN

Premise istorice

Africa și popoarele africane se află astăzi într-un proces complex și multidimensional de schimbări calitative, de dobîndire și consolidare a independenței naționale, de afirmare a autenticității și creativității proprii. Trecerea de la economiile naturale de subzistență la economia de schimb, de la analfabetism și ignoranță la cunoaștere și impunere a valorilor autentice, de la structurile socio-economice, politice tribale, feudale, la noi structuri și modele de organizare socială, — definește continentul african în calitatea sa de *Subiect* activ, creator de istorie. Pentru că, dacă în secolele trecute, Africa constituia un *obiect* al descoperirilor geografice de către europeni, dar mai ales *obiect* al exploatării economice, politice, spirituale de către colonialism, în acest secol africanii se redescoperă pe ei înșiși, ajung, așa cum subliniază Nkrumah „să-și dobîndească conștiința de sine", conștiința valorilor culturale, a trecutului istoric. Accesul Africii negre la independență, cele aproape două decenii de schimbări și transformări sociale nu puteau să nu impună atenției problemele spiritualității proprii care și-au găsit expresia sintetică în concepția despre om și umanism. Abordarea problemei implică, desigur, necesitatea unor delimitări conceptuale, implicit a relevării unor realități spirituale specifice, a unui conținut istoric determinat.

Umanismul în cadrul culturii africane are o plurivalență de sensuri și se distinge pe de o parte ca atitudine etică, spirituală ca experiență trăită, ca mod de raportare la colectivitate, ca existență și ființare a individului într-un sistem de valori, ca agent activ al asimilării, transmiterii și creării acestora.

Pe de altă parte, se afirmă în ultima perioadă încercări de elaborare filozofică, de conceptualizare. Notele proprii umanismului african sînt o expresie a unui conținut concret determinat de stadiul de evoluție și structură specifică a culturii africane.

În aria problematică a dezbaterilor ideologice africane un loc deosebit îl ocupă problema condiției umane, a ne-

Scanned with OKEN Scanner

cesității „depășirii“ statutului de colonizat nu numai printr-o formală independență politică dar și printr-o reală independență de a gîndi și alege, de a lua decizii. Pentru toate acestea, se apreciază în documentele programatice ale statelor independente africane, trebuie să se realizeze o relație organizată cu cultura, cu un sistem de valori care să orienteze și să dea sens luptei acestor popoare. Întrebări legitime nu întîrzie să apară. Care cultură, ce tip de valori pot fi asimilate de africani și pot răspunde necesităților de astăzi, în secolul XX, în condițiile în care statele s-au angajat pe o cale de evoluție (autonomă) ? Este necesară o „modernizare“ și o redimensionare a spiritualității africane tradiționale în consens cu cuceririle culturale ale umanității ? În conturarea unui „model uman“ trebuie avută în vedere doar continuitatea, tradiția culturală africană sau și discontinuitatea pe care o realizează revoluțiile naționale ? Ce relație există între condiția umană și angajarea pe o cale de evoluție autonomă ? Sînt numai cîteva din problemele cu care se confruntă ideologiile africane. Fără a fi omogene și fără a fi definitiv elaborate ideologiile poartă amprenta specificului național, sînt produsul unor structuri socio-culturale proprii și ale unor forțe sociale democratice eterogene.

În contextul spiritualității africane atît la nivelul structurilor socio-morale a conduitelor umane, a miturilor și credințelor, a obiceiurilor și „modelelor“ de comportament, într-un cuvînt al spațiului axiologic propriu, umanismul are o geneză specifică. El se manifestă ca *mod de existență* în societatea tradițională, se conturează ca *ideologie și filozofie* în lupta de eliberare națională, ca *sistem de valori*, ca *ideal* de realizat în procesul edificării sociale autonome.

Umanismul african — mod tradițional de viață

Umanismul african — tip social și valoric distinct în cadrul umanismului contemporan își atestă specificitatea și originalitatea în cel puțin următoarele direcții : 1) a modalității de constituire ; 2) a evoluției istorice a determinărilor și 3) a finalității sociale. Referindu-se la primul aspect, cel al genezei, teoreticienii africani contemporani resimt necesitatea de a apela și sublinia delimitările spe-

cifice față de semnificația conceptului de umanism în cultura europeană.

Este cunoscut — opinează gînditorii africani — că în contextul culturii europene umanismul încă de la apariție a semnificat „credința în necredință", revolta împotriva lui Dumnezeu sau cel puțin o golire a acestuia de atribuții. Definindu-se ca materialist și ateu umanismul european s-a afirmat și impus prin luptă, revoltă, revoluție bazîndu-se în cele din urmă pe antagonisme sociale. Ateu, materialist și revoluționar umanismul european (cel mai adesea corelat cu concepția lui Marx) nu este adecvat spațiului socio-cultural african, matricea lor spirituală generînd un tip de umanism propriu.

Spiritualist și religios prin excelență (K. Kaunda), rod al armoniei sociale (L. Sédar Senghor), adînc înrădăcinat în modul tradițional de existență, sensurile și determinările umanismului african nu sînt produse de conjunctură, ci sînt efectul nemijlocit al unui mod specific de existență, al unui inedit mod de raportare al africanului la natură, la societate și la sine.

L. S. Senghor scria în 1948 „Marxisme et l'Humanisme" și definea umanismul ca fiind o redobîndire a umanului de către om printr-o participare la tot ceea ce-l poate împlini în natură și în istorie (o „concentrare a lumii în om") și „o desfășurare a omului în lume" foarte aproape de concepția lui Scheller.

Analizînd concepția lui Marx asupra omului și umanismului, relevînd virtuțile sale teoretice, Senghor ajunge la concluzia că filozofia materialistă, ateistă, revoluționară care este fundamentul teoretic al acesteia nu constituie o concepție adecvată spiritualității africane. Motivația ar fi următoarea : cultura africană se află încă într-un stadiu quasi-sincretic al valorilor, al distingerii sacrului de profan, materialului de ideal ; societatea africană tradițională nu a cunoscut alienarea socială, exploatarea omului de către om, structuri economice, politice și sociale antagonice, nu a fost divizată în clase sociale, valorile religioase au un rol deosebit în spiritualitatea lor. Aceasta nu înseamnă — observă Senghor — a nu ne raporta la Marx, a nu remarca „că mesajul său este mereu actual", a nu considera că este necesară o regîndire și reinterpretare a ideilor sale din perspectiva necesităților

Scanned with OKEN Scanner

africane. Marx „nu ne-a propus, consideră Senghor, un sistem... ci o metodă de acțiune în serviciul omului total“ [1].

Elementele proprii umanismului african nu apar în optica susținătorilor săi ca fiind impuse din afară, nu apar ca produse de conjunctură, ci ele provin nemijlocit din structura modului tradițional de existență și, implicit, a unei modalități specifice de raportare și interpretare a universului și omului.

Sensul distinct al conceptului de umanism derivă, consideră ei, cu precădere și din modalitatea deosebită de plămădire și constituire a lui. Dacă umanismul european s-a născut inițial ca o mișcare ideologică, ca produs al creației unor intelectuali, fie ei sofiștii greci, fie umaniștii epocii Renașterii, sau reprezentanții socialismului științific, în toate etapele sale acesta a fost cu precădere, în optica teoreticienilor africani, în special o mișcare pe planul ideilor, o întrecere de a „modela viața societății după propriile sisteme de gîndire...“ [2], în timp ce umanismul african s-a constituit mai întîi ca mod de viață. Definindu-se mai mult ca „program educațional decît ca ideologie“, luîndu-se în considerație sensurile antice, renascentiste ale umanismului — după opinia lor filozofia europeană a omului nu a fost mai întîi un mod de viață, un mod de existență așa cum este cazul Africii.

Și totuși, în Europa, aspirația umanistă nu-și trage oare izvoarele din acele relații umane caracteristice perioadei comunalismului european cînd domnea egalitatea, solidaritatea, respectul față de bătrîni, cînd membrii triburilor acționau ca un singur om, cînd așa cum sublinia Engels „nu cunoșteau antagonismele lăuntrice și societatea nu dispunea de nici un fel de constrîngere în afara opiniei publice“ [3]? Nu există oare o asemănare între modul umanist de existență al europeanului în perioada organizării gentilice și modul african tradițional? Desigur, secolele de civilizație și totodată de exploatare, de mo-

---

[1] L. S. Senghor, *Liberté. Nation et voie africaine du socialisme*, p. 46.

[2] Henry S. Meebelo, *Main Currents of Zambian Humanist Thought*, Lusaka, Oxford University Press, 1973, p. 12.

[3] F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în Marx—Engels, *Opere*, vol. 21, Editura politică, București 1965, p. 164.

Scanned with OKEN Scanner

dernizare și de alienare separă în timp și oferă spații socio-culturale deosebite.

Gînditorii africani consideră necesar — atunci cînd elaborează și tratează problemele umanismului — să sublinieze de la început *originalitatea* acestuia pornind de la specificul *genezei* lui, de la izvoarele principale ale acestuia : *a*) raportul cu natura ; *b*) principiile fundamentale ale societății tradiționale.

a. Firește, elementul distinct rezidă nu atît în existența unei anumite relații a africanului cu natura, nu în existența unei anumite „colaborări" cu aceasta, cît, mai ales, în prefigurarea unui anumit mod de raportare la natura din care au izvorît nu numai anumite trăsături psiho-sociale ci implicit și, mai ales, un anumit sistem interpretativ de gîndire care, departe de a fi inferior celui existent în lumea „avansată", se conturează ca mod specific, ca perspectivă distinctă de abordare a fenomenelor.

„Colaborarea" africanului cu natura privită din interiorul sistemului existențial al comunității africane, al sistemului socio-cultural, este necesară, logică, inerentă etapei de dezvoltare socială și nu semnifică nicidecum absența oricărei cunoașteri, ci dimpotrivă prezența unei noi modalități de cunoaștere și interpretare a lumii, a unui sistem logic, propriu gîndirii africane. Există, remarca Kenneth Kaunda, „un mod african specific și distinct de a privi lucrurile, de a le gîndi și rezolva «conform» propriului sistem logic care le dă sens și care nu se poate confunda cu cel al Vestului" [4]. Este ceea ce Claude Lévi-Strauss ar numi „logica sensibilului", o manieră nouă de conceptualizare dar nu mai puțin coerentă, logică [5].

Admiterea existenței unui tip discursiv „intuitiv" specific africanilor, distinct de cel „abstract" al europenilor sau „sincretic" al asiaticilor, remarcă J. Pierre Biondi, reclamă să ținem seama de corelațiile fundamentale ale africanului „cu natura, structurile sociale, limba, timpul sau Dumnezeu" [6]. Relația africanului cu natura — considerată cel mai adesea, de către lumea occidentală, drept

---

[4] Kenneth Kaunda, *A Humanist in Africa*, ed. I, 1966, ed. IV, 1969, Longmans, p. 29.

[5] Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică, București, 1970, p. 439.

[6] Jean Pierre Biondi, *op. cit.*, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

primitivă dezvăluie determinări specifice inedite. Nu este, firește, cazul atît de o relație de dominare cît o *relație de comunicare* din care a rezultat și armonia din cadrul societății „ca unul din cele mai prețioase note ale patrimoniului cultural“ [7]. Pe bună dreptate se apreciază însemnătatea deosebită pe care o reprezintă cunoașterea culturii popoarelor africane pentru înțelegerea istoriei și culturii contemporane (B. Davidson, J. Huxley ș.a.), dar și invers, evoluția cunoașterii contemporane a permis realizarea și înțelegerea existenței unei legături între lumea mesajelor din cadrul culturilor totemice, mitice și lumea informaticii. A fost nevoie — cum îndreptățit remarca Lévi-Strauss — să se aștepte pînă la jumătatea secolului nostru ca „drumuri multă vreme separate să se încrucișeze ; acela care pătrunde în lumea fizică pe calea ocolită a comunicării și acela... care prin intermediul fizicii pătrunde în lumea comunicării“. Apare astfel ca anacronică din punct de vedere științific și nocivă din punct de vedere social-politic distincția operată, începînd cu Lévy Bruhl și pînă la aceea acceptată de A. Toynbee, asupra existenței unei antinomii între mentalitatea logică și prelogică, asupra imposibilității comunicării între aceste tipuri istorice de cultură. Africanii s-ar putea să apară limitați europenilor în ce privește orizontul lor fizic, dar nu trebuie uitat și neglijat faptul că „ei moștenesc — observă Kaunda — o lume mai largă decît lumea sofisticată a Vestului...“ și aceasta deoarece „ei sînt determinați să se întrebe în legătură cu marile probleme oricît de nemature le-ar fi răspunsurile“ [8]. Reacția africanului în fața lumii exterioare nu a fost exclusiv afectiv-emoțională, ci toată gama variată de forme de exprimare [9] : proverbe, zicători, creații folclorice, tradiții,

---

[7] *Ibidem*, p. 19.

[8] K. Kaunda, *op. cit.*, p. 23.

[9] Cunoașterea africană tradițională, mod specific distinct de raportare la lume nu este desigur raționalistă în sensul discursului, conceptelor, al rolului instanțial jucat de rațiune ci se realizează printr-o modalitate specifică „care prin componenta sa estetică de asimilare a vieții, a demnității nu este prin nimic inferioară componentei logice“. Așa cum remarca R. Garaudy „În tradiția occidentală, componenta estetică este considerată ca reziduală... în timp ce în alte tipuri de cultură așa-numita non-cunoaștere este în realitate o cunoaștere non-mediată“ (Roger Garaudy, *Colloque sur Picasso, l'art negre et la civilisation de l'universel*, mai 1972, cf. Jean-Pierre Biondi, *op. cit.*, p. 19).

Scanned with OKEN Scanner

mituri etc. trebuie considerată „în sensul de atitudini de gîndire logică în legătură cu modul în care popoarele africane gîndesc și acționează în diverse situații ale vieții“ [10]. În consecință, în prelungirea afirmației de mai sus apare și poziția lui Sékou Touré după care trebuie să respingem cu argumente și referiri la specificitatea condițiilor de dezvoltare istorică a popoarelor Africii ideea că „rațiunea *aparține Europei iar emoția* (a se citi iraționalul) *Africii*“, pentru a dezvălui nu numai *„originalitatea anumitor forme de organizare socială dar și a anumitor demersuri de natură intelectuală, a anumitor metode economice ale popoarelor Africii“* [11].

Dacă comuniunea cu natura ca stil de viață, descifrarea acesteia nu s-a materializat *expressis verbis* în sisteme filozofice formulate, închegate, aceasta nu înseamnă că ele au lipsit [12] ci doar că ele s-au împletit cu celelalte forme de raportare la realitate : artă, religie, morală. În acest sens, analiza concepțiilor ontologice africane, religioase și antropocentrice în același timp, trebuie făcută ținînd seama tocmai de existența unui sincretism al valorilor. A nu ține seama de aceasta și „a aplica acestor fenomene criterii de judecată care se potrivesc unor societăți evoluate, caracterizate, între altele, prin diferențierea și specializarea valorilor“ înseamnă a nu înțelege sensul și semnificația totemismului, mitului, a fenomenului religios care mai ales „în faza predoctrinară și predogmatică este un fenomen cultural profund contradictoriu“ [13]. Odată cu evoluția socială s-au diversificat și sistemele de simboluri, credințe, mituri, din necesitatea de a menține armonia și înțelegerea comunității prin conștiința apartenenței la un strămoș comun. Astfel, din grija permanentă pentru menținerea echilibrului cu natura, însă prin dobîndirea armoniei în cadrul comunității, s-a elaborat încetul cu încetul un anumit „cod de norme“ de conduită, de respect nu numai al strămoșilor, dar și al autorității tribale, al bătrînilor, familiei etc.

---

[10] J. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Heineman London Ibadan Nairobi, 1969, p. 2.

[11] Sékou Touré, *op. cit.*, p. 236.

[12] Discuțiile în jurul acestei chestiuni sînt deschise. Ne referim la o parte din opinii în capitolul Filozofia socială africană.

[13] Al. Tănase, *Cultură și religie*, Editura politică, București, 1973, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

b. Cel de-al doilea mare filon al umanismului african contemporan, izvorăşte, după opinia teoreticienilor lui, din modul social de existenţă a individului în cadrul comunităţii tribale. Socializarea acestuia în cadrul familiei, tribului, satului african constituie, în viziunea filozofică africană contemporană, modelul social, practic al umanismului. Dacă din relaţia cu natura Omul a învăţat să se măsoare în raport cu universul, din raportarea la semeni el a învăţat să se măsoare cu istoria, cu scara valorilor umane. Africanul a dobîndit la şcoala colectivităţii capacitatea de a cunoaşte şi aprecia valorile morale, religioase, artistice şi, mai mult, modalităţile de convieţuire într-o astfel de lume. Astfel, el a simţit necesitatea valorilor spirituale şi a învăţat cum să-şi construiască un spaţiu axiologic propriu, cum să pună bazele unei culturi specifice. Modul de viaţă tradiţional, umanist a constituit matricea spiritualităţii, a psihologiei sociale africane.

Societatea tradiţională, prin natura socialist-primitivă sau comunalistă a relaţiilor interumane, prin existenţa aceleiaşi poziţii faţă de pămînt (principalul obiect al muncii), prin absenţa inegalităţii de clasă, prin domnia principiului autorităţii şi conducerii, a prezenţei „rangului şi statusului social", prin faptul că a fost societate a muncii, a generat principii, valori şi norme centrate în jurul omului integrat în comunitate.

Societatea tradiţională a fost prezentată de către numeroşi etnologi şi antropologi europeni, cît şi de către doctrinarii africani, ca o sinteză a principiilor de bază ale socialismului „originar" în viaţa socio-politică, a umanismului în viaţa etico-spirituală. Definită ca societate *comunalistă, inclusă, centrată în jurul omului, mutuală* şi bazată pe respectul reciproc, societate *a acceptării* — viaţa africană tradiţională constituie, în viziunea doctrinarilor africani, izvorul viu la care trebuie să se hrănească filozofiile naţionale. „Înalta apreciere a omului şi respectul pentru demnitatea umană constituie, după K. Kaunda, o moştenire a tradiţiilor lor şi în acest sens ea nu trebuie neglijată în noua Africă". Departe de a idealiza sau mitiza existenţa socială tribală, africanii invită astăzi la o analiză complexă, critică şi pozitivă a ceea ce a însemnat „mod tradiţional de viaţă".

Comunalismul, în tripla sa ipostază : socială (derivînd din poziţia faţă de pămînt), morală (exprimat în şi prin

Scanned with OKEN Scanner

atitudinea față de semen, față de colectivitate) și politico-religioasă (formulat în poziția sa față de autoritate), înainte de a deveni un *modus operandi* — un principiu fundamental al ideologiilor naționale — a fost un *modus vivendi*. El a reprezentat sinteza pe planul raporturilor interumane (morale), a relației africanului cu pămîntul, aparținînd tuturor (de aici absența oricărui simț al proprietății și prelungirea acestei poziții în planurile de modernizare și socializare a vieții africane) celor ce-l lucrau și cît timp îl lucrau. S-a impus drept o cutumă, cu deosebite implicații politice de esență solidaristă în fond, ideea că „pămîntul aparține celor ce au murit, celor ce trăiesc ca și celor mulți care nu s-au născut încă". Omul este posesorul pămîntului și al roadelor, ca urmare a muncii sale. Cînd încetează să-l mai lucreze, încetează să se mai bucure de recoltele lui. Cu toată motivația religioasă a egalității omului în fața darului „oferit de Dumnezeu" — pămîntul — ceea ce este caracteristic filozofiilor tradiționale — este cultul muncii, al creației. „Tratează-ți oaspetele ca pe un oaspete doar două zile, a treia zi dă-i o unealtă în mînă și trimite-l la lucru", spune un proverb african, și el reflectă, remarcă Nyerere, esența profund egalitară a modului tradițional de viață. Munca cu trup și suflet a întregii familii extinse a constituit „chiar baza și justificarea realizărilor socialiste cu care noi ne mîndrim" [14].

Relațiile din interiorul familiei au fost relații de colaborare, egalitate, libertate și unitate, excluzînd posibilitatea ivirii oricărei inegalități, a ideii că „un membru al familiei (extinse — coincizînd cu satul, tribul — *n. a.*), ar putea ucide pe un altul sau să fure de la un altul" [15]. Familia extinsă — unitatea de bază a societății tradiționale — s-a dovedit a fi cadrul social corespunzător popoarelor africane care pentru a supraviețui și contura o spiritualitate proprie au avut nevoie și și-au creat un cadru social „bazat pe o atitudine de respect și obligații reciproce... pe o atitudine de iubire (cu precizarea, nota J. Nyerere, că această iubire nu are nimic de-a face cu iubirea romantică, afectivă...) ...și pe o proprietate deți-

---

[14] J. Nyerere, *Ujamaa*... p. 5.
[15] Henry S. Meebelo, *op. cit.*, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

nută în comun de membrii familiei..." [16] înțeleasă drept cadru socio-istoric, nucleu al societății tradiționale. Familia extinsă este reclamată astăzi de către doctrinarii socialismului african (îndeosebi cel tanzanian) drept modelul și temelia socialismului african modern.

În viziunea interpretativă a filozofiilor naționale contemporane caracterul inclus al modului tradițional de viață se opune și-și atestă superioritatea în raport cu caracterul exclusiv, individualist, egocentrist al societăților moderne capitaliste și, în același timp, este purtătorul valorilor de respect și ajutor reciproc, de grijă față de bătrîni, orfani, de statuare a unor relații umane între indivizi în cadrul colectivității. Într-un asemenea model socio-politic, libertatea și responsabilitatea individului depășesc cercul îngust al propriei existențe, al familiei sale în sens restrîns (proprii societăților industrializate-capitaliste) și vizează existența semenilor din trib, sat, familie. Astfel concepută, societatea tradițională a fost o societate a acceptării, în care aptitudinile și valoarea socio-morală a omului a cîntărit mai mult decît achizițiile sale individuale.

Transformat într-un criteriu de valorizare, într-un mod de gîndire și asimilare a vieții de către africani, principiul aprecierii omului nu prin ce are, ci prin *ce este*, și cu deosebire prin modul *cum aparține* colectivității, este reclamat astăzi ca unul din filoanele adînci ale umanismului african contemporan. La cele două verbe esențiale care au definit ipostazele fundamentale ale omului „a fi" și „a avea", gîndirea africană îl atașează și pe al treilea, „a aparține". Transformate și transmise ca drepturi inalienabile ale omului „a fi", „a avea" și „a aparține" reprezintă în cultura africană trepte, grade ale cuceririi libertății de către individ, ale integrării acestuia în colectivitate. Dobîndirea acestor drepturi este rodul unui îndelungat proces de educație (care în cadrul societății tradiționale este realizat de familie, iar în epoca modernă de societate), orientat spre a implementa în individ valorile morale, singurele care dau sens existenței. Nu este suficient să înveți ci, cu deosebire să știi de ce și pentru ce înveți. Calități și valori ca „vitalitatea, creativitatea și

---

[16] J. Nyerere, *On Socialism*, Oxford University Press, Dar Es Salaam, 1969, p. 10-11.

adaptabilitatea sînt în același timp bune prin ele însele dar și mari valori sociale care trebuie să fie roadele unui autentic proces de educație“ [17]. Numai valorile morale, numai libertatea morală și sensul umanist de angajare în societate oferă sens și finalitate libertății de a gîndi, a avea, a acționa și a aparține. Există așadar o corelație dialectică între valorile scop (morale) și valorile mijloc (politice, economice, științifice). Societatea tradițională a fost implicit o societate *mutuală* — a ajutorului și respectului reciproc, o societate menită să satisfacă necesitățile umane de bază. Desigur, nu putem să nu subliniem faptul că acest caracter mutual al modului de existență a fost generat de un insuficient grad de umanizare a naturii și de faptul că totuși existența lor depindea aproape în totalitate de aceasta. Viața grea reclama „un înalt grad de coeziune socială pentru a supraviețui“ [18].

Principiile și trăsăturile societății tradiționale asimilate în gîndirea și fizionomia morală a popoarelor africane au constituit „valori“, „coduri de conduită“, „trăsături de caracter“ ce s-au impus de-a lungul secolelor și care au permis acestor popoare să-și păstreze autenticitatea și originalitatea în timpul dominației coloniale. Memoria colectivă a societăților tradiționale precoloniale este — în concepția lui Amilcar Cabral — un mijloc de conservare *„a faptelor culturale“*, dar pentru ca aceasta să nu sufere de violența colonizatorului, ea trebuie să fie reactualizată cu noi semnificații. Ea trebuie să se transforme în *factor cultural* umanizator și să slujească mișcărilor de eliberare națională [19].

În „laboratorul“ naturii și în creuzetul comunității tribale africanul și-a dobîndit nu numai anumite valori, conduite, criterii de valorizare ci și o psihologie socială (populară) proprie. Răbdarea, modestia, uitarea (considerată o adevărată virtute socială), plăcerea de comunicare, dragostea față de ritm (în muzică, dans și muncă), generozitatea, ospitalitatea, respectul față de bătrîni și copii, încrederea în sine și în alții, politețea și respectul pentru om și omenie, constituie numai cîteva din atributele ce colorează atît de viu paleta etnicității africane. Aceste

---

[17] K. Kaunda, *Letter to my Children*, Longman, 1973, p. 28.
[18] K. Kaunda, *A Humanist in Africa...*, p. 26.
[19] Amilcar Cabral, *op. cit.*, Cf. Jean Ziegler, *op. cit.*, p. 213, 215.

Scanned with OKEN Scanner

valori alcătuiesc în opinia doctrinarilor africani nucleul umanismului contemporan și în acest sens păstrarea și transmiterea lor tinerei generații este sarcina fundamentală a sistemului educațional și din această perspectivă se poate înțelege teza realizării socialismului și prin educare, prin dobîndirea independenței de gîndire așa cum îl concep J. Nyerere, K. Kaunda, N. Nkrumah, S. Touré, L. Senghor ș. a.

Umanismul african — model social

La confluența celor două izvoare — natura și socialul — s-a plămădit nu numai un mod de existență, de ființare în prezent, dar implicit și un mod de raportare la viitor. Probat și atestat ca viabil, modul tradițional de existență constituie o principală premisă pentru elaborarea filozofiei umaniste contemporane. Altfel spus, din mod de viață umanismul african se cristalizează ca ideologie, ca filozofie socială, mai mult, ca ideal social. În acest sens umanismul african contemporan ca și cel tradițional capătă prin excelență o coloratură socială — cel tradițional prin geneză, iar cel contemporan mai cu seamă prin finalitate. Astăzi, în fața africanului nu mai stă problema supraviețuirii sociale ci a modalității de realizare socială la nivelul atins de cunoaștere și de cultura universală a secolului al XX-lea. Alimentîndu-se din „tradițional", gîndirea umanistă africană contemporană se raportează critic și la izvoarele „epocii moderne" ale științei, tehnicii, experienței sociale a popoarelor.

Filozofia umanistă africană contemporană pornește de la o anumită raportare la viață, la realitățile Africii, și din aceasta rezultă, după opinia gînditorilor africani, originalitatea și superioritatea ei.

Preocupările pentru problemele umane, pentru explicarea omului și cu deosebire pentru transformarea acestuia, prezente atît în domeniul teoretic-ideologic cît și în cel practic-politic în Africa contemporană nu sînt nicidecum accidentale sau speculative.

Ce este omul, ce reprezintă el în cadrul sistemului filozofic și axiologic african ? Abordarea umanului, încercările de definire a omului constituie desigur o reflectare mijlocită a contextului socio-politic și cu deosebire a „spi-

ritului cultural" specific african. Într-o astfel de societate și în cadrul unei concepții ontologice și axiologice cu precădere homocentrice, preocuparea pentru descifrarea umanului apare nu ca ceva exterior, ci ca element integrator, structural sistemului cultural african (tradițional și modern). Dacă omul umaniștilor Renașterii era omul în general, fără rasă, etnie, patrie definit printr-o esență abstractă — observă Senghor — omul tînărului Marx este concret determinat istoric-social, este muncitorul supus alienării [20]. În acest sens el surprinde relația dintre umanism și socialism.

Umanismul african înseamnă, în spațiul axiologic și politic, mai mult decît o explicare și definire a omului, o transformare a omului de culoare în sensul dobîndirii valorii, recîștigării libertății și a egalității cu celelalte popoare. Astfel, umanismul se definește ca *antirasism*. În acest sens, Julius Nyerere menționa faptul că scopul socialismului nu este slujirea omului de culoare sau a omului alb, ci „acela de a servi omul indiferent de culoare, mărime, formă, calificare, abilitate, indiferent de orice alte deosebiri" [21]. Umanismul african este cu deosebire un *umanism politic* cu multiple dimensiuni și finalități sociale, economice, morale, artistice etc. Omul se detașează de lumea naturală, după opinia lui Kenneth Kaunda, tocmai datorită „forțelor sale", datorită modului de a gîndi, acționa, conduce. O societate nu poate fi mai bună decît indivizii care o compun, de aceea societatea africană contemporană trebuie să aibă ca ideal transformarea omului din mijloc în scop. Umanismul semnifică „renașterea" spirituală a poporului de culoare, redobîndirea personalității proprii, recîștigarea încrederii în propria valoare, prin libertatea care trebuie să triumfe în societate și în firea omului..., organizarea structurilor naționale, triumful democrației ca regulă fundamentală a vieții în comun, îndeplinirea responsabilității la nivelul fiecărui individ... „realizarea demnității, demnitate care înseamnă de fapt utilitatea omului, măsura în care el este folositor societății" [22]. Numai realizarea armoniei dintre individ și societate prin evoluția societății (înfăptuirea revoluției culturale socialiste) este premisa dobîndirii progresului uman. Individul trebuie să-și aducă contribuția

[20] L. S. Senghor, *Pour une rélecture*, p. 32.
[21] J. Nyerere, *Ujamaa...*, p. 38.
[22] A. Sékou Touré, *La révolution culturelle...*, p. 167.

Scanned with OKEN Scanner

la aprecierea colectivă, „el datorează poporului întotdeauna mai mult decît i-a dat acesta sau îi va putea da". În sistemul antropologic specific Africii, omul trebuie să facă față principalelor tipuri de relații ale sale cu viața. Pe primul loc s-ar situa „relația sa cu Dumnezeu care îi dă omului scop în viață și îl face să înțeleagă necesitatea unei opțiuni între bine și păcat, drept și nedrept [23]... care-i oferă normele fundamentale de conduită, învățîndu-l să iubească pacea, armonia și să urască războiul, dezechilibrul. În al doilea rînd, sînt relațiile omului cu semenii săi, viața în cadrul comunității [24]. În sfîrșit, în al treilea rînd, se situează relațiile omului cu lumea materială, înțelegerea faptului fundamental că pentru a realiza o armonie cu aceasta este necesar ca ea să fie cunoscută, să fie dominată etc. Chiar dacă eliberarea și libertatea spiritului este situată la un loc de frunte, înțeleasă drept cauză a „umanizării și evoluției sociale", — nu este ignorată evoluția vieții materiale. Argumentul adus este nu numai de ordin praxiologic, politic-social ci și de ordin etnologic, al existenței într-o unitate, în cadrul umanului, a laturii materiale și spirituale. În final umanismul este relația omului cu sine, dar această raportare decurge din primele și este condiția trecerii de la individualitate la personalitate. Fiecare ființă umană conține în sine propriile potențialități și, de aceea, a crea condițiile egalității și echității nu înseamnă a dizolva și șterge elementele „proprii", inițiativele și talentele acestora, ci dimpotrivă, aceasta presupune crearea condițiilor propice pentru evoluția disponibilităților și responsabilităților fiecăruia.

---

[23] *After Mulungushi, The Economics of Zambian Humanism, Introduction,* Edited by Bastiaan de Gaay Fortman, p. 2.

[24] Relația cu semenii este atît de puternică încît definește statutul său, dar ea nu este preponderent o relație naturală, de rudenie, cum o apreciază R. Bastide ci și o relație socială. „Africanul pentru a se defini se situează într-un anumit spațiu al arborelui genealogic... într-un anumit liniaj, poziția de fin, soț sau tată..., fiecare statut fiind legat de un rol, statutul determinînd anumite atitudini, modele, conduite, afectivitatea și mentalitatea sa" (Roger Bastide, *Le principe d'individuation* (contribution à une philosophie africaine), în *La notion de personne en Afrique noire*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1973, p. 37).

Scanned with OKEN Scanner

Că umanismul african este o expresie sintetică a culturii africane, a elementelor sale perene rezidă și din locul și rolul muncii, al omului în sistemul său de valori. Munca a fost principala condiție a existenței satului, familiei, societății tradiționale, „fiecare familie muncind pămîntul, pescuind, producînd bunuri și servicii care au fost baza materială a vieții sociale“ [25]. Munca, desigur, nu poate fi redusă și înțeleasă doar ca un simplu efort fizic desfășurat în cadrul familiei, satului, comunității pentru menținerea vieții ci, ca „mijlocul prin care oamenii au smuls darurile Naturii făcînd viața lor mai bună... ca inteligența (înțelegerea) umană orientată în consonanță cu puterile naturii astfel ca Natura să conlucreze cu omul în loc să i se opună“ [26]. Deci, numai munca a permis africanului să-și dobîndească un anumit grad de libertate în raport cu natura, cu societatea etc. Și numai ridicată la nivelul tehnicii și științei moderne ea va putea să devină tot mai productivă.

Omul a constituit și trebuie să constituie pentru africani „nu numai centrul societății“, axul în jurul căruia a gravitat întregul mod de viață tradițional, dar mai mult, „culmea evoluției sale, omul nefiind numai un mijloc al activității economice dar, de asemenea, scopul acesteia; omul nu este numai un mijloc de schimb ci și scopul acestor schimburi“ [27]. Obiectul fundamental al tuturor programelor politice, al planurilor de dezvoltare al națiunilor africane îl constituie problema accentuării trecerii la o economie modernă și industrializată, concomitent cu o apreciere a omului și valorii sale, a statutului și menirii lui de a fi scop și nu mijloc. Astfel, umanismul în concepția unor gînditori africani, înainte de a fi o filozofie a omului, o explicare și motivare a acestuia este un umanism istoric, politic, social. Umanismul, sublinia Senghor cu trei decenii în urmă, „nu este atît o problemă de istorie literară și nici de speculație cît de *istorie* luminată de problemele actuale“ [28]. Președintele Sékou Touré remarca drept criteriu de definire al unei civilizații uma-

---

[25] Kevin P. Quin, *Labour and Zambian Humanism*, în vol. *After Mulungushi*, p. 144.

[26] *Ibidem*, p. 45.

[27] J. B. Zulu, *Humanism and money in Zambia*, în vol. *After Mulungushi*, Edited by Bastiaan de Gaay Fortman, p. 76.

[28] L. S. Senghor, *Liberté. Nation et voie africaine du socialisme*, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

nismul său „considerat ca finalitate a acțiunii umane întemeiată pe cuceririle științei“ [29].

În calitatea sa de ideologie socială, umanismul zambian este un *modus operandi* „și semnifică o schimbare a mijloacelor de gîndire și acțiune“ [30] în vederea realizării omului, a cadrului social democratic care să permită „fiecărui om, indiferent de statutul social, să ia parte în întregime atît la luarea deciziilor cît și la realizarea acestora pentru binele comun al omenirii“. Socialismul și democrația sînt, în viziunea doctrinarilor autohtoni nu numai complementare dar și cadrele istorice sociale, politice de manifestare a umanismului. Ca model social, ca strategie fundamentală de evoluție „umanismul prefigurează o societate lipsită de exploatarea omului de către om, o societate care să preia și să dezvolte viabilele valori ale egalității, justiției sociale, omeniei, muncii egale și obligatorii pentru toți, ale întrajutorării.

Caracterul activ, concret militant al umanismului african rezidă în abordarea tezei „omul nu se naște bun sau rău de la natură“ ci este produsul propriei sale activități. Umanismul african poate fi apreciat, chiar după susținătorii lui, ca o credință, numai în măsura „în care aceasta se referă la capacitatea omului de autorealizare și de perfecționare a potențialității sale“ [31], în măsura în care acesta este intuit și acceptat ca model social sau cale ideală de realizare a relațiilor omului cu mediul, cu semenii săi. Ca proiectare socială a umanului, concepția „umanistă se refuză interpretării renascentiste, iluministe europene, după care omul a fost bun în starea naturală dar că societatea l-ar fi corupt“. Dimpotrivă, tocmai în existența omului în societatea tradițională trebuie căutat izvorul „valorilor“ autentic umane, sociale.

Criteriul fundamental de apreciere a valorii omului în societate este acela al măsurii în care acesta își aduce contribuția la creșterea produsului social, la înflorirea națiunii, la eliminarea principalelor obstacole ce stau în calea progresului : foamea, sărăcia, boala, crima etc. Lipsa unei munci cinstite, lenea, luxul, corupția, sînt apreciate drept forme de manifestare a exploatării omului de către om în societatea africană contemporană. A nu-ți

---

[29] A. Sékou Touré, *La Révolution culturelle*, p. 87.
[30] J. B. Zulu, *Zambian Humanism*, Neczam, Lusaka, 1970, p. 2.
[31] H. Meebelo, *Main Currents...*, p. 25.

aduce contribuția la dezvoltarea societății înseamnă a intra în contradicție cu spiritul colectiv de muncă cinstită al colectivității, înseamnă a da naștere unei contradicții între harnici și trîntori, o altă fațetă a contradicției dintre avuți și neavuți.

Demn de relevat este faptul că umanismul african atît în ipostaza sa de atitudine de viață, comportament și faptă în cadrul colectivității, cît și în tentativa de a se constitui ca reflecție asupra umanului și sensului existenței sale prezintă note distincte. Ordonarea unor valori morale, artistice, religioase și politice, conturarea trăsăturilor de bază ale unei personalități culturale africane distincte constituie, în cele din urmă, scopul explicit sau implicit al umaniștilor africani. Cei ce se ocupă astăzi de problemele culturii și umanismului — observa Senghor — se plîng că s-a abuzat prea mult, în ultima perioadă, de acest cuvînt. Și totuși aceasta este de bun augur, în optica senghoriană, impunînd atenției problemele umane ca probleme reale. Că de conceptualizarea umanismului nu se mai preocupă doar clericii sau diletanții și că ea devine tema de meditație a filozofilor, „este un progres și pentru faptul că umanismul are în vedere salvarea omului concret, într-o lume concretă expusă și amenințată de un război atomic".

Laitmotivul întregii concepții senghoriene este că africanul trebuie să se realizeze pe sine numai printr-o înrădăcinare în valorile africane, renăscînd și dezvoltînd cultura sa.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A II-A

1

IDEOLOGII AFRICANE

Observaţii preliminare

Nu credem a exagera cu nimic afirmînd că tabloul ideologic african privit în ansamblu, sau cel puţin la scară zonală, regională, naţională este unul dintre cele mai complexe.

Esenţa ca şi contururile ideologiei africane au evoluat sinuos. Revoluţionarea în grade nebănuite înainte poate este o constantă a acestui domeniu în perioada de după eliberarea acestor state de sub dominaţia colonială. Controversele în aprecierea existenţei ca atare a respectivei sau respectivelor ideologii pe continentul negru au constituit şi constituie o constantă a literaturii politico-sociale burgheze.

Optica pe care o permiteau producţiile spirituale aparţinînd, de regulă, africanologilor englezi, francezi, italieni, portughezi etc., era, de multe ori, deformată, alterată. Cauzele erau multiple. Necunoaşterea temeinică, bazată pe cercetări proprii îndelungate, la faţa locului, este, fără îndoială, una din cauzele care au concurat la o judecată de valoare în multe privinţe falsă.

Nimeni, sau aproape nimeni, nu pune însă la îndoială că modernizarea, prin natura sa, este o revoluţie

Scanned with OKEN Scanner

radicală și, ca atare, ea presupune o ideologie specifică. Între altele, specificitatea ideologiilor rezultă din specificitatea claselor și păturilor social-politice. Este limpede că burghezia africană, avînd, fără îndoială, multe similitudini cu cea existentă în Europa de pildă, nu poate fi totuși confundată cu aceasta și, ca atare, nici ideologiile lor nu sînt întrutotul aceleași. Tocmai de aceea nu putem accepta întrutotul nici teza că „Ceea ce Marx a formulat în legătură cu funcțiile ideologiei burgheze în general în perioada dominației sale se aplică firesc și burgheziei africane care se află într-o situație istorică similară“ [1]. În același sens, nenuanțată, nediferențiată și deci eronată ni se pare și concluzia că burghezia africană, chiar și acolo unde nici nu există ca clasă distinctă, autohtonă are un rol reacționar și este reazemul acțiunii imperialismului și neocolonialismului [2].

Fără a intra aici într-o analiză mai de detaliu, constatăm că Kurt Büttner neagă, ab initio, orice rol progresist al burgheziei africane. Or, realitatea, adevărul ne împing și în cazul Africii la cîteva observații preliminare : a) nici în Africa nu putem vorbi de o burghezie pur și simplu ci, de una conservatoare și de una națională, care îndeplinește, fie și parțial și cu inconsecvențe, anumite funcții pozitive atît în perioada luptei de eliberare națională, cît și după, în lupta pentru edificarea unor națiuni autohtone puternice ; b) burghezia africană, în multe țări s-a găsit și se găsește într-o mai strînsă alianță cu țărănimea de pildă, sau cu funcționărimea, coincidența intereselor, năzuințelor de eliberare națională sudînd mai puternic aceste forțe sociale ; c) în genere, nici burghezia africană și, în consecință, nici proletariatul, clasa muncitoare nu au cunoscut dimensiunile burgheziei și proletariatului european sau nord-american etc. [3].

Ni se pare, de asemenea, că nici în cazul naționalismului african, care s-a exprimat și într-o anume ideologie, nu putem să considerăm că el ar avea numai un rol reacționar, cum crede același autor.

Ca expresie concretă a structurilor sociale și de clasă africane (fiindcă apreciem și noi că se poate vorbi și aci

---

[1] Paul Bohannan, *Africa and Africans*, p. 39.
[2] Kurt Büttner, *New Methods and Forms of Imperialist Ideological Diversion against the Peoples of Africa*, în *Theories on Africa and Neo-Colonialism*, Leipzig, 1971, p. 23.
[3] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

de o scindare în clase sociale), ideologia, înțeleasă cam schematic de către africanologul francez Marc Augé, ca sinteză a variantelor intelectuale, morale și metafizice [4], ca „sumă a posibilului și gînditului pentru o societate dată" [5], ideologia africană este subordonată acestui „mozaic" de structuri, instituții, valori și este, la rîndul ei, un factor propulsator al acestora.

Tocmai elucidării unor asemenea relații, mai mult sau mai puțin directe, îi este subordonat efortul mai multor doctrinari și oameni politici africani. Astfel, într-un studiu intitulat *Nigeria: o nouă ideologie* [6]? autorul pornește de la premisa că Nigeria a fost condusă pe baza unei ideologii străine, care nu a concordat și nu concordă cu tradiționalul mod de viață nigerian. Întrebîndu-se care trebuie să fie idealul de viață al nigerienilor el conchide asupra necesității respingerii ideologiilor împrumutate și adoptării unei filozofii comunaliste care să-i unească și să-i împace cu trecutul, să le perpetueze gloria strămoșilor, să le afirme personalitatea în propria lor orînduire tradițională și culturală. Reușita acestei strategii ideologice presupune, în logica autorului, conferirea unor înțelesuri noi conceptelor tradiționale, crearea unor instituții politice, economice și sociale corespunzătoare, neacceptarea servilă a tiparelor de dezvoltare de oriunde ar veni sau s-ar sugera ele.

Același autor, reluînd ideea unei ideologii proprii la scara întregului continent (într-un alt studiu) menționează că țările africane „trebuie să lupte pentru a controla destinele lor în cadrul unor societăți bazate pe forțe proprii" [7].

Africanii, cum se va putea constata în analiza ce urmează, urmăresc să dea o replică cît mai convingătoare prejudecăților multor nonafricani, falselor și tendențioaselor teorii și doctrine despre un așa-zis infantilism teoretic, filozofic, ideologic, cultural. Din acest punct de vedere, poate că cea mai vehiculată și inexactă, de

---

[4] Marc Augé, *Pouvoirs de vie, Pouvoirs de mort*, Flammarion Science, collection dirigée par Joseph Goy, Paris, 1977, p. 74.

[5] *Ibidem.*

[6] Jinoh Omo-Fadaka, *Nigeria: New Ideology?*, în „Africa", nr. 54, february 1976, p. 38-41.

[7] Jinoh Omo-Fadaka, *Africa and the N.I.E.O.*, în „Africa", nr. 64, December 1976, p. 54-55.

Scanned with OKEN Scanner

aceea şi cea mai jignitoare pentru africani, este prejudecata că aceştia sînt o sumă de triburi, mai mult sau mai puţin sălbatice, ignorante şi inculte, incapabile de o proprie organizare socială şi politică, de o ideologie reprezentativă.

Or, doctrinarul african socoate că Africa a cunoscut şi cunoaşte şi ea o interesantă evoluţie socio-economică, politică, juridică, etico-spirituală originală şi neinferioară celei existente în alte continente. Cunoaşterea Africii devine un crez uman, căruia îi subscriu mai toate naţiunile africane.

În anii imediat următori dobîndirii independenţei politice, atît africanologii neafricani cît şi cei autohtoni au început, în special cei din urmă, să îmbrăţişeze tot mai mult problematica africană. Şi, am fi nedrepţi dacă nu am recunoaşte că de această dată, analiza însăşi este cu mult mai atentă, mai nuanţată, mai fidelă, chiar atunci cînd este vorba de unele lucrări aparţinînd economiştilor, politologilor, sociologilor şi antropologilor din ţările capitaliste.

Cunoaşterea problematicii ţărilor în curs de dezvoltare, inclusiv a ţărilor continentului african, devine cu atît mai imperioasă astăzi, cînd ele încep să ocupe un loc tot mai important în balanţa de forţe pe plan mondial. Evidenţiind această constantă a zilelor noastre, tovarăşul Nicolae Ceauşescu menţionează : „O înrîurire tot mai accentuată asupra cursului politicii mondiale au tinerele state independente, ţări în curs de dezvoltare, care au păşit pe calea propăşirii economice şi sociale în mod de-sine-stătător şi care se ridică cu hotărîre împotriva politicii imperialiste, a colonialismului şi neocolonialismului, pentru dreptul de a-şi folosi în interes propriu bogăţiile naţionale, de a-şi hotărî destinele fără nici un amestec din afară“ [8].

Fără pretenţia unei exegeze cît de cît lărgite asupra gamei de aspecte pe care le oferă spre analiză tinerele naţiuni africane vom insista doar asupra unor trăsături notabile pentru prezentul şi dinamica acestora. Naţiunile

---

[8] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Marea Adunare Naţională cu privire la măreţele realizări ale poporului român în cincinalul 1971—1975 şi la politica externă a României, pusă în slujba păcii şi colaborării internaţionale, 18 decembrie 1975*, Editura politică, Bucureşti, p. 13.

angajate în lupta pentru afirmarea independenței de pe continentul african sînt angrenate astăzi pe o cale a dezvoltării de-sine-stătătoare ; ele promovează o politică antiimperialistă, anticolonialistă și antineocolonialistă, antirasistă, luptă împotriva exploatării omului de către om, împotriva alienării economice, sociale, politice, juridice a individului, majoritatea acestor națiuni duc o politică activă de excludere a forței și amenințării cu forța în relațiile internaționale, luptă pentru democratizarea vieții internaționale, se pronunță cu consecvență pentru instaurarea unei noi ordini mondiale.

În optica unor reprezentativi africaniști noua ordine economică internațională reprezintă „un mobilizator de eforturi și un purtător de speranțe“ [9]. Iar necesitatea unei noi ordini economice internaționale s-a născut, pe de o parte, din constatarea obiectivă a situațiilor grave și uneori dramatice care afectează o mare parte a populației mondiale și care nu se mai pot prelungi fără a afecta pacea și, pe de altă parte, din aspirațiile către mai multă dreptate, echitate și solidaritate care se manifestă în rîndul popoarelor victime ale acestor situații.

Se înțelege că toate aceste cerințe-imperative pe plan intern și extern proiectează ideologii proprii, caracteristice.

Întîi de toate trebuie observat că însăși relația dintre partide și democrație poate fi și este înțeleasă în lumina unor realități de fapt, *unei* sau *unor* ideologii date. Or, dacă ne referim la primul aspect, trebuie să remarcăm că azi în una și aceeași Africă — independentă politic, dar încă mult dependentă economic, tehnologic, comercial de fostele puteri colonizatoare sau de alte state, națiuni, zone de influență — există o veritabilă „entropie“ de orientări politice, ideologice. „Sincretismul“ ideologic ce se poate constata azi în numeroase țări și regiuni ale Africii negre este o reflectare a realității diverse, variate, amalgamate existente acolo. Am putea spune, schematizînd puțin lucrurile — cum, de altfel, procedează și numeroși doctrinari din respectivele țări — că în Africa postcolonială se pot distinge, în esență, trei orientări mai importante.

---

[9] Amadou Mahtar M'Bow, *Le monde en devenir. Réflexions sur le nouvel ordre économique international*, Paris, U.N.E.S.C.O., 1976, p. 202.

Scanned with OKEN Scanner

Principalele orientări ideologice africane

În primul rînd, și cu perspective dintre cele mai sigure, se situează *orientarea socialistă* sau cea mai apropiată de ceea ce semnifică socialismul științific. În asemenea țări au fost realizate, pînă în prezent, reforme mai mult sau mai puțin radicale în domeniul economic, social, cultural, politic, iar programele de perspectivă lasă să se întrevadă politici îndrăznețe care să ducă la decolonizarea efectivă pe care o urmăresc aceste țări în domeniile economic, cultural, spiritual.

Concepția politico-filozofică, ideologică ce stă la baza acestei orientări este *socialismul african.* Între adepții acestei orientări, cu nuanțe diferite, desigur, am putea menționa autori precum : Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Marien N'Guabi, Samora Machel, Agostinho Neto ș.a. Lumea africană nu își propune, nici după respectivii gînditori, în nici un caz să învețe de la europeni nici socialismul, nici democrația. Tabla de valori politice, juridice, morale, artistice pe care africanii și-au format-o și respectat-o în trecut, a fost răsturnată de două procese sociale nocive : *feudalismul* și *colonialismul.* De aceea, deși din motive diferite un Cecile Rhodes și David Livingston, europeni fiind, *au descoperit geografic Africa,* pentru actualele generații africane se pune problema *re*descoperirii Africii. Evident, este vorba de o redescoperire a Africii istorice, culturale, tradiționale.

Reactualizarea bogatei vocații de sinteză politică, juridică, etică, umanistă, înrădăcinată adînc în istoria milenară a continentului negru le apare actualilor reprezentanți ai africanilor un legitim imperativ.

În același spirit, numeroși doctrinari africani nu urmăresc imitarea altor experimente europene și, în genere, neafricane. Raționamentele formulate de unii dintre doctrinarii africani sînt clare : socialismul african, deși este sau pare a fi o doctrină, generoasă și nobilă, se poate transforma în ceva nociv chiar pentru africani înșiși dacă nu este privit cu atenție. „Totuși, spune Thomas R. Kanza aceia care, indiscutabil, acceptă socialismul african fără o studiere aprofundată, transformă ceea ce ar trebui să fie o realitate vie într-o dogmă osificată. Asemenea oa-

meni se cred a fi ei înșiși socialiști convinși, dar ei produc numai o caricatură a socialismului“ [10]. După același autor, ei nu țin cont de specificul structurilor și comportamentelor africane. Ei nu țin seama de noii factori în dezvoltarea lumii moderne, cu totul diferită de aceea cunoscută de K. Marx și F. Engels. Făcîndu-se exponentul spiritual al tuturor adepților socialismului african autorul subliniază că socialismul a devenit sloganul Africii, leitmotivul tuturor punctelor de vedere, pretinzînd a reprezenta aspirațiile nefundate ale cetățenilor, și că studenții, intelectualii, sindicaliști, conducători politici, toți privesc la socialism ca la mijlocul care efectuează transformarea revoluționară în variatele țări africane și emanciparea societății tradițional-africane. „Dacă prin socialism se înțelege un sistem economic și social capabil să promoveze solidaritatea dintre membrii uneia și aceleiași comunități, scrie gabonezul Abdou Cisse, dacă prin socialism se înțelege un sistem economic și politic al cărui scop principal este reducerea inegalităților, ștergerea privilegiilor și îmbunătățirea calității condițiilor de viață pentru fiecare, atunci eu spun că în Gabon, că în general în Africa, sîntem socialiști și am fost întotdeauna, înainte ca acest cuvînt să fi fost inventat“ [11].

Această orientare — fidelă socialismului african, fidelă eradicării totale a „moștenirii“ colonialiste, feudaliste, conservatoare pornește de la premisa justă a unei eliberări de *jure* și de *facto* a negrilor, a popoarelor și națiunilor atît de dornice de libertate și de recunoașterea demnității lor umane. Ctitorii acestui crez au legat întotdeauna unitatea pe orizontală, să spunem așa, unitatea dintre indivizii africani cu unitatea pe verticală, cu unitatea dintre națiunile și statele africane. Recunoscîndu-se meritele lui Nkrumah și fundamentarea teoretică a acestui crez, într-o serie de studii apărute după moartea acestuia se scrie : „Eliberarea politică a fost numai un prim pas în planurile lui Nkrumah pentru Africa. Obiectivul său final a fost Unitatea Africană, pe care el a văzut-o drept arma cea mai eficace pentru dobîndirea obiectivului

---

[10] Thomas R. Kanza, *Evolution and Revolution in Africa*, Rex Collings, London, 1971, p. 98.

[11] Abdou Cisse, *Gabon : Bongo's new philosophy*, în „Africa“, nr. 60, august 1976, p. 40-42.

Scanned with OKEN Scanner

nostru principal : crearea condițiilor favorabile pentru prosperitatea africană și adevărata ei independență“ [12].

Firește, obiectivele strategice fundamentale ale africanilor, ale conducătorilor statelor și popoarelor din această parte a lumii, unele lansate cu decenii în urmă de regretatul Kwame Nkrumah, că *„Africa trebuie să fie unită“*, ca și cerințele legitime „Africa să fie a africanilor“, „Africanii înșiși să hotărască soarta și destinele acestui continent fără nici o ingerință din afară“, sintetizează nu numai un ideal politic de soluționare a problemelor cardinale ale statelor independente și pe cale de a-și dobîndi independența dar și o poziție de respingere a transformării Africii într-un teren de confruntare a marilor puteri pentru o nouă reîmpărțire a lumii.

Arătînd că atunci cînd Kwame Nkrumah expunea la sesiunea inaugurală a Organizației Unității Africane, în 1963, proiectul său de unitate a continentului, acesta părea o utopie, Jahya Diallo, releva că era vorba totuși de un demers de perspectivă conform nevoilor popoarelor luate ca zălog, puse sub tutelă, incapabile, din cauza lipsei unei strategii comune, să consolideze independența și eliberarea lor. În opinia sa proiectul în cauză avea în același timp o bază economică și o bază militară și definea o strategie menită să pună temeliile politice ale unității africane.

Autorul amintit relevă faptul că strategia formulată atunci de Nkrumah conține trei puncte importante : 1. a duce la bun sfîrșit luptele de eliberare împotriva colonialismului francez, portughez, englez, spaniol și olandez ; 2. a ajuta statele independente din Africa, odată ce bazele militare străine au fost lichidate, să se apere împotriva neocolonialismului și imperialismului ; 3. a coordona acțiunile de apărare ale diferitelor state împotriva incursiunilor din Africa de Sud și a prezențelor militare din afara continentului.

Deși istoria acestor opțiuni este încă scurtă, ea se măsoară totuși în decenii. În decenii de căutări, de soluționări, de experiențe. Este interesant de observat că la Conferința unor partide politice și mișcări de eliberare națională din Africa (1—6 iulie 1975 la Tunis) cu tema *Dezvoltarea planificată în Africa și căile africane spre*

---

[12] Dr. Towia Ocran, *Nkrumah and Nkrumah-ism*, în „Africa“ nr. 12, septembrie 1972.

socialism s-a recunoscut că avîndu-se în vedere diversitatea procesului revoluţionar, acest forum „...nu şi-a propus şi, fireşte, nici nu putea să-şi propună elaborarea vreunei «linii unice» de dezvoltare, stabilirea vreunei căi «general valabile» pentru toate ţările africane în înaintarea lor pe calea independenţei depline şi a socialismului". „Nu este obligatoriu ca strategia dezvoltării — spunea în acest sens, Mohamed Sayah, directorul Partidului Socialist Desturian din Tunisia — să fie una şi aceeaşi pentru toate ţările... Căci dacă naţiunile africane sînt unite prin atîtea legături culturale, social-economice şi politice, dacă aspiraţia spre unitate este profund resimţită de toţi africanii, dacă destinul nostru este comun, această similitudine ascunde, totodată, o mare diversitate". În aceeaşi ordine de idei Messadia Mohamed Shérif, coordonator al Frontului de Eliberare Naţională din Algeria, referindu-se la experienţa ţării sale în materie de dezvoltare spunea: „Noi nu pretindem că această experienţă să fie o experienţă pilot pe continentul nostru şi nici vreun model valabil pentru alte ţări, deoarece fiecare experienţă se supune, în mod fundametal, datelor obiective proprii fiecărei ţări. Nu sîntem dintre cei care propovăduiesc importul sau exportul de experienţă, dar sîntem convinşi că experienţele unora şi ale altora se îmbogăţesc reciproc şi se completează în vederea realizării obiectivelor comune" [13].

Am putea spune că un studiu mai îndelungat al lucrărilor de referinţă ca şi un contact mai direct cu realitatea ce confruntă multe din aceste ţări evidenţiază nu un divorţ total faţă de orice similitudine între sensul sau sensurile socialismului african, pe de o parte, şi cele ale socialismului ştiinţific, pe de altă parte, ci mai degrabă un divorţ faţă de o „altoire" a acestuia pe realitatea africană fără a lua în seamă diferenţele ei specifice. Dimpotrivă, numeroase studii apărute în ultimii ani în unele ţări socialiste ocupîndu-se de socialismul african, de pildă, şi comparîndu-l cu socialismul aşa cum este el „văzut" şi apreciat în Europa, cu marxismul în general, insistă mai mult pe diferenţele dintre ele, pe notele care le despart mergîndu-se, nu de puţine ori,

---

[13] Cf. Constantin Florea, *Opţiuni africane ale dezvoltării social-economice independente*, „Era socialistă", nr. 15, 1975, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

nu numai pînă la judecăţi comparative, legitime desigur, dar chiar pînă la juxtapunerea sau contrapunerea lor. Metodologic acest fapt se datoreşte am zice unui viciu de metodă, de abordare, acela de a ocoli ceea ce este comun, asemănător. Or, ca şi ţările socialiste, şi naţiunile în plin proces de afirmare independentă din continentul african, sînt angajate în genere pe o cale autohtonă de dezvoltare, ele promovînd o politică antiimperialistă, anticolonialistă şi antineocolonialistă, antirasistă, toate aceste ţări luptă împotriva exploatării omului de către om, împotriva alienării economice, sociale, politice, juridice a individului, majoritatea acestor naţiuni duc o politică activă de excludere a forţei şi ameninţării cu forţa în relaţiile internaţionale, luptă pentru democratizarea vieţii mondiale, se pronunţă cu consecvenţă pentru instaurarea unei noi ordini mondiale. Nu sînt toate acestea puncte de contact ce constituie un liant puternic între lumea socialistă şi naţiunile din aşa-zisa lume a treia ?

Doctrinarii africani recunosc şi se referă cu toată atenţia la învăţătura marxistă, la socialism, la experienţa socialistă mondială.

Conform convingerii lui Léopold Sédar Senghor, *Socialismul* se bazează prin definiţie nu numai pe rasă, ci şi pe geografie şi istorie-politică, pe economie. Dar, şi Senghor precizează în acest sens, „...cooperarea — între familii, între sate, triburi a avut întotdeauna un loc de cinste în Africa ... nu în formă colectivistă, nu ca un agregat de indivizi, ci în formă comunalistă de înţelegere mutuală“ [14].

Şi mai pregnant, Julius Nyerere sesiza : „Cei care urmăresc să vadă ce vom deveni : «comunişti» sau «democraţi vestici», vor rămîne fără răspuns. Nu trebuie să devenim nici una nici alta, căci avem propriile noastre tradiţii pentru a ne aduce contribuţia la cunoaşterea mondială“ [15]. Mai mult, pentru el socialismul reprezintă o atitudine de gîndire, iar fundamentul său este credinţa în „unicitatea omului şi a destinului istoric comun al omenirii“.

---

[14] Cf. Colin Legum, *Pan Africanism. A Short Political Guide*, ed. rev. Pall Mall Press, London, 1965, p. 226.
[15] *Ibidem*, p. 159.

Scanned with OKEN Scanner

În țările africane modelele socialiste presupun, cum raționează Basil Davidson, cel puțin, două determinări: una, aceea că independența *politică* nu poate să ducă automat la un progres social real și că, dată fiind presiunea maselor pentru o viață mai bună și diferită esențial de cea de pînă atunci, se impune cu necesitate un efort major pentru asigurarea unei reconstrucții economice și sociale, iar altă determinare, legată strîns de prima, este aceea privitoare la modul de reconstrucție care trebuie să fie realizat [16].

Penetrația și înrîurirea socialismului în Africa nu mai constituie o enigmă, o incertitudine, ea devine o realitate recunoscută și acceptată. Actul ca atare nu se confundă cu o copiere mecanică, el este înainte de toate un act politic, real ce trebuie să țină seama de circumstanțele socio-politice, istorice interne și externe concrete.

În al doilea rînd este orientarea predominant naționalistă, reflectată printr-o evoluție mai lentă, atît prin ce au făcut țările care subscriu acestei ideologii, cît și prin ce își propun pentru viitor. Țările care pot fi grupate aici pun la baza acțiunilor lor practice, a programelor lor de dezvoltare, independente *naționalismul* african ca ideologie.

Reformele de ordin economic și social care nu au lipsit nici aci, au fost mai modeste, unele dintre ele efectuate cu atîtea despăgubiri încît ele nu au afectat în mare măsură pe proprietarii autohtoni și străini. Multă vreme instituțiile financiar-administrative impuse de către colonizatori în perioada dominației coloniale au continuat a fi menținute și după eliberare (Kenya). În asemenea țări, decolonizarea culturală a fost aplicată în practică cu mult în urma altor țări africane. Editurile, presa, televiziunea și în genere mass media au continuat — și într-o anumită măsură continuă și astăzi — să se afle în mîna companiilor străine. Sistemul de învățămînt a făcut de regulă pași mai timizi spre eliberarea lui de canoanele colonialiste. Deși țările care se circumscriu acestei orientări sînt din cele mai bogate, rezultatele cantitative — numărul de cuprindere în școli a celor de vîrstă școlară, rețeaua de edificii dedicate învățămîntului autohton, laboratoare etc. —, sînt uneori cu mult sub necesitățile și posibilitățile aces-

---

[16] A se vedea Basil Davidson, *Which Way Africa? The Search for a New Society*, Third edition, Penguin Books, 1971, p. 116.

Scanned with OKEN Scanner

tora. Nu este întîmplător că o bună parte din cetățenii acestor țări continuă a-și face pregătirea tot în capitalele fostelor metropole.

În asemenea țări atmosfera dintre diversele categorii ale populației, partidele de guvernămînt, și politica oficială este mai încărcată, cetățeanul de rînd, în special, suferind direct consecințele unei politici mai puțin radicale, mai puțin transformatoare. Interferența culturilor, a modurilor de viață din țările africane, indiferent de regiune, nu poate să nu conducă șuvoiul de opinie către o eliberare cît mai rapidă, cît mai radicală. Cetățenii de culoare au fost întotdeauna nevoiți a găsi o replică pe care să o opună exploatării, asupririi fie de natură internă, fie externă. Viața, experiența dobîndită în procesul revoluționar african au condus guvernele acestor țări, partidele lor de guvernămînt la convingerea că replica pe care o caută aceste popoare astăzi trebuie să fie mai hotărîtă, mai eficace. Fiindcă nu există nici o îndoială : visul de independență reală, totală, ireversibilă, visul de unitate și afirmare națională nu aparține numai cetățenilor din unele țări africane, de o anume orientare, ci el este visul întregului continent african.

Spuneam că de regulă, reprezentanții acestei orientări preferă termenului de socialism termenul de naționalism.

Oricum, este necesar să facem precizarea că termenul naționalism îmbracă în semnificația lui africană un conținut deosebit de cel care de regulă i se atribuie lui și ideologiei în cauză în Europa.

Naționalismul african a fost formula politico-ideologică, culturală prin care africanii au vrut să-și semnaleze prezența și să-și particularizeze identitatea lor în fața albilor în general [17]. Fie sub forma *africanismului*, fie sub aceea a *negritudinei* sau cea a *etnicității*, naționalismul

---

[17] Asupra termenului și a mișcării naționaliste ca atare în Africa există opinii diverse. Așa, de pildă, africanologul Paul Bohannan consideră că „termenul a fost împrumutat din istoria europeană și, în special, din mișcările politice ale secolului al nouăsprezecelea, în care cetățeanul cu o cultură comună, teritoriu comun, limbă și tradiție istorică pretinde a fi o națiune și cere dreptul națiunii la autodeterminare, dreptul de a participa împreună la crearea unui stat independent“ (Paul Bohannan, *Africa and Africans, The Natural History Press*, Garden City, New York, 1971, p. 349). Rupert Emerson apreciază că „naționalismul care se dezvoltă în condiții coloniale tinde să aibă o esență și structură mai democratică, decît

african s-a identificat cu lupta pentru libertate și unitate națională.

Referindu-se la obiectivele luptei politice de eliberare, Nkrumah, fără a rămîne la naționalismul din anii luptei de eliberare, sintetiza totuși cele trei componente : 1. Naționalismul, 2. Pan-africanismul, 3. Socialismul. „Aceste trei obiective sînt strîns legate între ele și nu poate fi dobîndit unul fără celălalt“ [18]. Era convingerea sa nestrămutată că „faza naționalistă este un pas necesar în lupta de eliberare, dar ea nu trebuie niciodată privită ca soluția finală a problemei pusă de exploatarea economică și politică a popoarelor noastre“.

Recunoscînd că la începutul perioadei postcoloniale „cea mai dominantă forță socială și politică este... naționalismul“, Tom Mboya arată că faptul își găsește justificarea în aceea că în perioada colonialismului în pofida oricăror interese naționale, a oricăror realități istorice, a oricăror afinități interetnice „puterile coloniale europene au împărțit zone ale Africii ca sferele lor de influență și au început să conducă și să-și exercite puterea în concordanță cu prevederile acestora, cu cerințele culturii lor, tradițiile lor politice și necesitățile lor economice“ [19]. Devenite conștiente, redescoperindu-se pe ele, popoarele africane au ajuns la ceea ce Mboya numește „promovarea subiectivă de sine“.

Unul dintre africanologii contemporani cei mai cunoscuți, Basil Davidson, împărtășea aceeași explicație față

---

naționalismul ce apare în țările necoloniale și că liderii naționaliști pentru a dobîndi puterea politică, morală, ideologică și a nega autoritatea imperială „trebuiau să realizeze o legătură cu masele populare“ (Rupert Emerson, *From Empire to Nation*, p. 238). Ideologia revoluției naționaliste îi apare lui Gerard Chaliand prin definiție a fi chemată să aducă o nouă identitate, o nouă față, o redobîndire a demnității (Gerard Chaliand, *Revolution in the Third World, Myths and Prospects*, Copyright 1977, trad. din l. franceză, Ed. de Seuil, 1976). Pornind de la o relație care poate fi interpretată forțat ca naționalism, nigerianul Olisa Awogu distinge trei principale blocuri „naționaliste“ și anume : blocul arab în Nord și Nord Est Africa ; blocul francez în Africa Centrală și, în sfîrșit, blocul englez în Vest, Central, Est și Africa de Sud, cărora le-ar corespunde : „Pan-Arabismul, Negritudinea și Pan-Africanismul“. Fiecare dintre acestea „au fost numai o fațetă a răspîndirii naționalismului pe continent care țintea eliberarea întregii Africi de sub jugul străin“ (Olisa Awogu, *op. cit.*, p. 193).

[18] Kwame Nkrumah, *Revolutionary Path*, Panaf Books Ltd., 1973, p. 463.

[19] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood...*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

de fenomenul respectiv afirmînd că „pentru Africa de astăzi ideile dominante ale naționalismului au fost strîns legate de mișcările antiimperialiste ale secolului al XIX-lea ale Europei“ [20], că primul și cel mai profund sens al naționalismului african, a fost și continuă să fie, dorința emancipării personale, profundul său sens antirasist. În același spirit el conchide că naționalismul în Africa este astăzi cu deosebire o cerință pentru egalitatea statusului și drepturilor, pentru demnitatea personală, autorespect și participare deplină în problemele lumii materiale ca și ale celei spirituale.

Imperativul suprem al tinerelor state ale Africii este de „a deveni națiuni, altfel nu vom putea deveni liberi“ și el a cuprins masele sub o multitudine de forme. Astfel, consideră el, se naște „convingerea că progresul și egalitatea vor fi posibile numai cu prețul realizării națiunii, credința că un popor fără naționalism ar fi un popor fără istorie, și un popor fără istorie nu ar putea avea nici identitate și nici un drept real la demnitate și autorespect.

Studierea orientării „naționaliste“, chiar atunci, și poate tocmai atunci, cînd este făcută de către neafricani trebuie să se întreprindă fără prejudecăți, fără analogii forțate cu naționalismul întîlnit în alte zone geografice, în alte momente istorice, în alte cadre socio-politice, ideologice și culturale. Este incontestabil că naționalismul african a fost între altele formula politico-ideologică, culturală prin care africanii au vrut să-și semnaleze prezența și să-și particularizeze identitatea în istorie. Din acest punct de vedere pare pertinentă concluzia formulată de Davidson conform căreia „apariția și afirmarea naționalismului popular a fost nu doar o reacție politică față de dominația colonială, ci totodată o mișcare de regenerare socială“ ca și concluzia că „politica în Africa anilor '50 a încetat de a mai fi chestiunea unei minorități și devine o mișcare de masă în cadrul unor granițe corespunzătoare departe de limitele înguste ale trecutului“.

„Naționalismul“ african are, prin urmare, o determinare politică și el nu se naște ca o expresie a firii africanului, a psihologiei sale antieuropeniste, anti-culoare. El este o stare de spirit determinată de politica colonialistă, de comportamentul distant, sfidător al acestora față de po-

---

[20] Basil Davidson, *Which Way Africa ?...*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

poarele subjugate, față de populația de culoare. Nu este greu de înțeles că atitudinea „naționalistă“ ca reacție împotriva mentalităților și prejudecăților neafricanilor nu poate dispărea peste noapte. Este nevoie de o perioadă mai mult sau mai puțin îndelungată, de înțelegere că procesele edificării unor noi state, unor noi națiuni, a unor noi culturi nu mai sînt și nu vor mai fi stînjenite, ignorate sau subestimate de către alții, de către alte culturi și civilizații.

În al treilea rînd există orientarea *umanismului african*. Acesta pornește de la convingerea că societatea africană tradițională și cu atît mai mult cea actuală, a situat și situează omul în centrul preocupărilor, că *omul*, înțeles într-o intimă legătură cu natura în primul rînd, cu mediul în cadrul căruia își desfășoară activitatea, cu societatea înțeleasă și ea ca o extindere a familiei africane, tradiționale este veritabilul subiect al istoriei.

Fără a avea intenția unei analize exhaustive vom reține totuși aci cîteva opinii ale unuia dintre ctitorii și promotorii constanți ai umanismului african, care în mai multe lucrări ale sale s-a ocupat de această orientare, David Kenneth Kaunda. „Umanismul înseamnă egalitate. El presupune că anumite lucruri în viață nu trebuie să fie evaluate prin bani sau putere. El presupune că lucruri precum educația și bogăția nu trebuie să fie ridicate la cote de neatins, că toți cetățenii au dreptul moral la posibilități egale“ [21].

După convingerea sa, filozofia umanismului african presupune mai presus de orice înțelegerea și receptarea importanței *omului* ca individ, ca personalitate. Întreaga politică economică, socială trebuie să fie orientată întotdeauna spre protejarea individualității, demnității și libertății persoanei umane.

Alegerea termenului de umanism pentru a desemna filozofia și modul de viață zambian este o decizie conștientă, chiar dacă în literatura și practica europeană el a îmbrăcat, între altele, o multitudine de manifestări. Umanismul zambian, cum recunoaște însuși Kenneth Kaunda, pornește de la premisa că omul stă în centrul preocupării sociale și politice. Umanismul este conceput ca un cadru

---

[21] Titus B. Mukupo, *Zambian Humanism and the Common Man*, Kaunda's Guidelines, T.B.M. Publicity Entreprises Limited, Lusaka, Zambia, 1970, p. 17

Scanned with OKEN Scanner

socio-economic, politic de îmbunătățire a condițiilor de viață, de „garantare a libertății și independenței individuale și naționale".

În termeni practici umanismul african, care nu este o doctrină formulată *în cărți*, rămasă în *cărți*, ci, este *o manieră* concretă de gîndire și acțiune ce coboară în planurile economice, sociale, politice, culturale urmărite de state, de partidele de guvernămînt și oferă după convingerea lor cea mai bună abordare a edificării unei societăți democratice în țările în curs de dezvoltare.

După dr. Kaunda conceptele economic și social al umanismului zambian, de pildă, sînt pe deplin justificate, în ultimă analiză pentru că obiectivul lui este „satisfacerea scopurilor umane" [22].

Umanismul fiind viața și opunîndu-se morții, el este un mod de îmbinare a libertății și necesității, un mod de realizare a echilibrului între material și spiritual. Umanismul african depășește înțelesul iluminist european al umanismului secolului al XVIII-lea, el reprezintă aici o orientare economică activă.

În și *prin* această concepție e necesar a fi înțelese programele de dezvoltare economică, de decolonizare economică, de autohtonizare a economiei naționale, de modernizare a acesteia.

Totodată, umanismul african îmbracă un *sens politic* prin excelență. „Omul a fost definit de anumiți filozofi ca un animal social inteligent. În temeiul acestui adevăr se poate spune că umanismul în politică constă în organizarea societății de către și pentru oameni. A fi umanist înseamnă înainte de toate a te uni cu alții și a lua parte activă la lupta oamenirii de a construi lumea în care se trăiește" [23]. Umanismul zambian este privit de către adepții lui ca o soluție corespunzătoare pentru soluționarea a numeroase probleme ale lumii a treia — printre care acelea privitoare la sărăcie, la ignoranță.

În lucrări mai recente ale lui Kaunda, ca de pildă, „Lettre to my children" (1973) se face o

---

[22] Kenneth D. Kaunda, *Introduction*, în vol. *After Mulunghushi, The Economics of Zambian Humanism*, Edited by Bastiaan de Gaay Fortman, p. VII.

[23] *Zambian Roads to Humanism*, în vol. *„African Ways' Books"*, nr. 1, Editions Afrique Consortium, 1971, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

legătură mai directă între umanismul zambian și, prin extensie, între umanismul african în general și africanism. Mergînd pe linia de gîndire a unor cunoscuți doctrinari ai africanismului precum William Du Bois și Kwame Nkrumah, care interpretau *africanismul* ca o *concepție generală*, la nivelul țărilor foste anglofone, ca o multiplă replică economică, socială, politică, dar mai ales culturală dată concepțiilor, doctrinelor, tezelor cosmopolite, arogante ale unor europeni îndeosebi, Kenneth Kaunda apreciază și el că africanismul trebuie privit „ca o forță îndreptată împotriva culturii vestice", ca o forță politică și o călăuză spre obținerea libertății și egalității sociale.

Aceste orientări mari nu epuizează modalitățile concrete, prin care o națiune sau diferite națiuni africane încearcă soluții proprii, independente de dezvoltare.

2

DECOLONIZARE SPIRITUALĂ

Decolonizarea spirituală — necesitate istorică

Dobîndirea independenței de stat în ultimul deceniu și jumătate de către majoritatea popoarelor continentului african, proces istoric cu profunde rezonanțe politico-sociale, economico-culturale pentru întreaga umanitate și, firește, cu consecințe adînci pentru transformarea destinelor acestor popoare, constituie în concepția oamenilor politici autohtoni doar începutul unui ev istoric nou. Popoarele Africii contemporane, angajate în procesul complex și pluristructurat al construirii *propriei* lor istorii, în realizarea saltului de la statutul de „obiect" al istoriei, la statutul de „*subiect*" creator al acesteia, parcurg în lupta lor, desigur, perioade de căutări, de experiențe inedite, de schimbări și opțiuni, de tranziție.

Revoluția modernă a unor tinere națiuni ale continentului african se manifestă ca un proces istoric continuu, orientat, dirijat *de* și *prin* activitatea partidelor și guvernelor progresiste africane și presupune, firesc, diverse

Scanned with OKEN Scanner

etape sociale, faze de realizare. În acest sens, cucerirea independenței politice este apreciată în gîndirea doctrinarilor politici africani, ca și în documentele programatice ale partidelor de guvernămînt, drept premisa necesară, obiectivă, prim pas în deschiderea unor noi perspective de transformare revoluționară a vechilor structuri economice, politice, culturale, atît a celor „tradiționale" cît și a celor moștenite de la colonialism.

Autoguvernarea, premisă istorică necesară pentru evoluția progresistă a tinerelor state africane nu reprezintă decît începutul unui extrem de larg proces istoric al decolonizării, al lichidării subdezvoltării și decalajelor existente. Firește, rolul principal, așa cum remarca tovarășul Nicolae Ceaușescu, „îl au înseși popoarele din țările în curs de dezvoltare, care trebuie să-și mobilizeze forțele și să asigure punerea în valoare a tuturor mijloacelor și resurselor materiale și umane de care dispun" [1].

Procesul complex și de durată al decolonizării în multitudinea dimensiunilor sale sociale, economice, politice, culturale poate fi înțeles și apreciat dintr-o perspectivă istoristă, dialectică, — apreciază teoreticienii africani și străini —, numai printr-o cunoaștere și o apreciere obiectivă a ceea ce a semnificat colonialismul pentru popoarele africane. Colonialismul *„a transformat Africa"* creînd adevărate structuri de dependență [2], configurînd un adevărat tip de legături și interdependențe între dominarea politică, dependența economică, alienarea morală, dezrădăcinarea culturală etc. Revoluționînd instrumentele și condițiile de producție în propriul său interes, colonialismul a modificat indirect, după opinia profesorului congolez Th. Kanza, toate celelalte relații sociale tradiționale dintre africani, distrugînd structurile lor economice și dezorientînd chiar personalitatea și ideile lor.

Modificînd structurile economice autohtone, transformînd și denaturînd instituțiile politice, ignorînd modul tradițional de organizare socială, colonialismul a creat o situa-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la ședința comună a C.C. al P.C.R., Marii Adunări Naționale, Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale și a activului central de partid și de stat, 28 martie 1977*, Editura politică, București, 1977, p. 65.

[2] Cf. Philippe Lucas, *Sociologie du Frantz Fanon, contribution à une anthropologie de la libération*, Études et documents, SNED, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

ție cu totul alienată în raport cu populația băștinașă. Înstrăinarea de propria spiritualitate, de propriile moduri de gîndire și comportament, de activitățile și relațiile în care el era și se simțea om, „amenințat în afectivitatea lui socială, în apartenența lui la comunitate..."[3], africanul s-a găsit într-o situație limită, generată nemijlocit de exploatarea colonială[4]. Sindromul psiho-social al unei „neliniști sociale" de care a suferit omul de culoare în Africa colonială, diagnosticat într-o viziune psihologistă de către cunoscutul sociopsiholog de culoare Franz Fanon, nu izvorăște, firește, din psihicul africanului, nu-și are cauza în determinările naturale, biopsihologice, ci în cele socio-istorice ca rezultat al conexiunii între structurile interne de dependență economică, spirituală, culturală impuse de către colonialism. Însingurat, depersonalizat, dezrădăcinat, africanul s-a simțit singur în propria țară, scos în afara relațiilor interumane din grupul său, alienat în raport cu valorile morale, religioase, artistice ale satului și familiei sale, într-un cuvînt, s-a trezit transformat, cum apreciază Fanon, „într-un obiect în mîna națiunii ocupante". Purtînd în sine complexul de inferioritate, care i-a fost impus prin situația creată de dominația colonială, africanul a ajuns să gîndească și să fie convins — cum remarca Sékou Touré — „că nu a avut nici civilizație și nici cultură".

Deși privită la scara întregii istorii, perioada colonială este relativ scurtă, „pentru africani acei 50 sau 60 de ani de dominație străină au fost înspăimîntători și traumatizanți. Impactul acelor ani a fost copleșitor și teribil de distructiv"[5].

Consecințele acestei perioade pentru existența socială a africanului ca și pentru subiectivitatea sa, au fost deo-

---

[3] Frantz Fanon, *Toward the African Revolution*, Penguin Books, 1970, p. 13.

[4] Fr. Fanon în lucrarea sa „Damnații pămîntului" face o analiză a stadiilor pe care le-a parcurs colonialismul și politica de dominare în raport cu coloniile. „Dacă în fazele timpurii ale colonizării coloniile erau o sursă de materii prime, care odată prelucrate puteau fi vîndute pe piața europeană, după o fază de acumulare a capitalului, capitalismul își modifică concepția despre capacitatea întreprinderii comerciale de a aduce profit. Coloniile devin o piață" (Fr. Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 65).

[5] Basil Davidson, *Which Way Africa? The Search for a New Society*, Penguin African Library, ed. 1971, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

sebit de profunde. Colonialismul a tins să modifice, să altereze nu o latură sau alta, nu un domeniu sau altul al existenţei popoarelor africane, ci întregul lor sistem politico-economic, socio-cultural. Exploatînd pînă şi gîndurile şi aspiraţiile acestora, politica de „educaţie" colonială a urmărit să şteargă sau să nu permită a se naşte nici măcar ideea că aceste popoare ar fi avut o *istorie* pînă la venirea lor, că ar fi fost libere, independente. Situaţiile limită de dependenţă economică, politică, socială, create de către puterile coloniale printr-o politică sistematică de acaparare şi dominare nu numai a unor suprafeţe geografice dar şi a unor domenii şi spaţii culturale-autentice, nu numai a geografiei lor, dar şi a istoriei acestora, a creat mitul „sălbaticului", „inadaptabilului", „aculturalului".

Politica de dominaţie colonială a vizat în cele din urmă alienarea africanului de propria limbă maternă, impunînd ca limbă oficială, în toate fostele colonii, limba metropolei colonialiste.

Alienarea de graiul străbun, al tribului şi satului, al familiei şi poporului, apreciată de către africanologi „ca cea mai gravă alienare culturală", a fost, din punctul de vedere al sistemului colonial de subjugare, o necesitate, deoarece „pentru a asimila un popor trebuia să-l domine în intimitatea sa, adică în graiul său" [6].

Programele politice şi culturale ale popoarelor relativ recent eliberate situează ca una din direcţiile axiale ale procesului de decolonizare procesul de instrucţie şi educaţie în limba maternă.

În aceste condiţii evoluţia ideologiilor naţionale africane spre cunoaşterea, interpretarea şi evaluarea „autenticităţii africane", a „personalităţii culturale" proprii îşi are justificarea fie şi numai din punctul de vedere al redobîndirii independenţei de creaţie valorică.

Raţionamentul unor gînditori şi ideologi progresişti africani în legătură cu situaţia creată de colonialism este următorul : dacă starea de dependenţă a depăşit graniţele economicului, politicului, cuprinzînd spiritualitatea în toată complexitatea sa, dacă exploatarea colonială a mers pînă la a nega şi depersonaliza autenticitatea unei civili-

---

[6] Jacques Howlett, *L'identité culturelle en question et les langues maternelles ou la parole volée*, în „Présence Africaine", nr. 99/100, 1976, p. 227.

Scanned with OKEN Scanner

zaţii, existenţa unor valori negro-africane, dacă scopul declarat sau nu al acestora a fost de a *„asimila“* cultura şi civilizaţia acestor popoare, de a ignora şi contesta existenţa lor *istorică*, pasul următor dobîndirii independenţei politice trebuie să fie recucerirea autonomiei spirituale, decolonizarea intelectuală, dobîndirea independenţei de a gîndi, a alege şi acţiona.

În acest sens, autoguvernarea obţinută în urma cuceririi independenţei politice deschide calea realizării decolonizării totale, „o adevărată revoluţie copernicană“ (Aimé Cesaire) a dobîndirii firești a unor noi modele, noi obiceiuri sociale, noi atitudini faţă de viaţă [7].

Interpretarea realităţilor naţionale dintr-o perspectivă africană de către africanii înşişi i-a condus pe majoritatea ideologilor africani la concluzia că revoluţia spirituală, culturală trebuie să preceadă şi să înlesnească realizarea unei revoluţii sociale profunde, care să vizeze nu schimbarea doar a unei structuri economice sau politice, ci a sistemului social în ansamblul său. „Africa independentă nu este încă liberă, aprecia profesorul congolez Th. Kanza, iar cucerirea independenţei politice nu a însemnat implicit şi eliberarea minţii şi a psihologiei africane...“ [8].

În acest proces transformator rolul prioritar şi focalizator ar reveni fie culturalului, fie ideologicului, fie politicului. Astfel, se bucură de o tot mai largă audienţă opinia după care „revoluţia socială trebuie să fie precedată de o revoluţie intelectuală... în care gîndirea şi filozofia să fie orientate spre redeşteptarea societăţii“ [9]. Pentru Sékou Touré, „progresul societăţii, perfecţionarea umană..., dezvoltarea gîndirii, orientarea acţiunii..., fericirea poporului, vor fi opera revoluţiei culturale“ [10], care va trebui să „devanseze şi să pregătească revoluţia politică, economică şi socială“. Julius Nyerere, apreciind socialismul şi democraţia ca *atitudini de gîndire* proprii africanului tradiţional, consideră că revoluţia modernă trebuie să fie „...o revoluţie a minţii pentru a le reda africanilor fosta atitudine de gîndire“ [11].

---

[7] Kwame Nkrumah, *Speach at the Opening of the Institute of African Studies*, Accra, 25 octombrie 1963.

[8] Thomas Kanza, *op. cit.*, p. 11.

[9] Kwame Nkrumah, *Consciencism — Philosophy and Ideology for Decolonisation*, Panaf, London, ed. 1970, p. 78.

[10] Ahmed Sékou Touré, *La Révolution Culturelle, Tome XVII*, 3-e Edition, oct. 1972, p. 83.

[11] Julius Nyerere, *Ujamaa : Essays on Socialism*, Dar Es Salaam, Oxford University Press, Nairobi, 1971, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

Teza socio-politică quasiunanim acceptată de către doctrinarii africani privind importanța revoluției spirituale, a dobîndirii identității proprii, a conștiinței istorice, naționale, în raport cu procesul general de eliberare și consolidare a independenței naționale este una din premisele teoretice ale principalelor filozofii sociale contumate pînă în prezent, etnofilozofia (L. Sédar Senghor); conștientismul (Kwame Nkrumah); socialismul (Julius Nyerere); umanismul (Dr. Kenneth Kaunda); africanismul, naționalismul etc.

În acest sens, pentru Léopold Sédar Senghor „orice revoluție demnă de numele ei este o dezvoltare a conștiinței... de sine și de alții", iar pentru țările subdezvoltate „independența spiritului, independența culturală este *condiția necesară a celorlalte* independențe: politică, economică, socială" [12]. Reluînd aceste idei enunțate cu aproximativ trei decenii în urmă, Senghor ierarhizează valoric prioritățile dinamicii sociale: Cultura (suprapriorotatea), agricultura (prioritate), industria [13].

Dintr-o perspectivă umanistă, dr. Kenneth Kaunda, apreciază și situează drept postulat politic al ideologiei sale naționale ideea că „drumul spre independența economică a popoarelor africane poate fi realizat numai prin educarea întregului popor" [14]. Edificatoare și sintetice în acest sens apar și opiniile lui Thomas Kanza care, în lucrarea sa „*Evolution and Revolution in Africa*" subliniază că „pentru Africa, revoluția trebuie să fie o revoluție a minții, recucerirea dreptului de a gîndi, a alege și acționa într-o adevărată libertate" [15]. Surprinzînd procesul de afirmare politică a Africii J. P. Sartre remarca că aceasta „se regăsește pe sine și vorbește prin glasul său" [16].

Delimitarea locului și rolului decolonizării spirituale ca pas următor cuceririi independenței politice, ca obiectiv

---

[12] Léopold Sédar Senghor, *On African Socialism*, Pall Mall Press, tr. limba franceză, 1962, p. 69 (subl. ns. E. V.).

[13] L. S. Senghor, *Interviu* acordat revistei „România literară", anul IX, nr. 17, din 22 aprilie 1976.

[14] *Zambian Roads to Humanism*, „African Ways", Book, nr. 1, p. 52.

[15] Thomas Kanza, *Evolution and Revolution in Africa*, Rex Collings, London, 1971, p. 8.

[16] J.-P. Sartre, Prefață la Fr. Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

strategic fundamental în cadrul unor programe politice africane are, firește, din perspectiva acestora, multiple rațiuni. Mai mult, ea este expresia unei necesități istorice.

Aceasta ar constitui în primul rînd calea redobîndirii identității, în cadrul unui proces de negare dialectică, atît de *preluare* selectivă a *„spiritului de creativitate"*, a modurilor tradiționale de ființare și gîndire, a valorilor etice umaniste, a democratismului relațiilor sociale, cît și de *depășire*, înfăptuindu-se noi sinteze spirituale, culturale, produs al unei raportări active, constructive la valorile culturii universale.

De asemenea, decolonizarea spirituală ar înlesni evidențierea unei continuități în evoluția istorică a popoarelor africane, manifestată prin forța de rezistență dar și de adaptare, de vitalitate a valorilor culturale tradiționale. „Terenul pe care se construiește o nouă națiune, scria un teoretician zambian... este spiritul poporului său" [17], asigurat și confirmat prin perenitatea valorilor culturii tradiționale.

Totodată, decolonizarea intelectuală deschide perspective largi pentru afirmarea *identității culturale* a Africii, a originalității și specificității creativității sale în raport cu propriul trecut și cu celelalte culturi ale umanității.

Pentru africanologi, identitatea culturală semnifică atît o dimensiune istorică cît și un proiect, „o recunoaștere a *specificității* unui popor ca și a autorității acestuia", proiect al devenirii sociale prin descoperirea și promovarea „experienței, inițiativei, responsabilității proprii fiecărei etnii, națiuni sau civilizații" [18]. Totodată, ea înseamnă dobîndirea unei dezvoltări libere pentru Africa prin exercitarea dreptului său sacru, al inițiativei istorice și al utilizării propriului patrimoniu de experiențe sociale, culturale, spirituale, economice sau politice.

În acest sens, decolonizarea intelectuală creează condițiile spirituale pentru ridicarea tinerelor națiuni și se finalizează și prin dobîndirea conștiinței naționale, a conștiinței de sine a popoarelor, a ceea ce sînt și a ceea ce trebuie să devină. „Decolonizarea, nu se produce ca

---

[17] Henry S. Meebelo, *Main Currents of Zambian Humanist Thought*, Lusaka, Oxford University Press, 1973, p. 19.

[18] *Identité culturelle et développement, Liminaire*, „Présence Africaine", nr. 98, 1976, p. 1.

Scanned with OKEN Scanner

un rezultat al practicilor magice și nici ca un fenomen natural ci ea este *„un proces istoric,* care nu poate fi înțeles, nu poate deveni inteligibil și clar pentru sine decît în măsura în care ne putem da seama de dimensiunile care-i dau formă și conținut istoric“ [19].

Cunoașterea, înțelegerea și aprecierea adecvată a unei astfel de concepții presupune, firește, o anumită metodologie, reclamă o abordare a acestora din interior, o surprindere a logicii lor interne. Aceasta incumbă, desigur, o apreciere nuanțată, dialectică, luînd în considerație determinările și supradeterminările, condițiile și condiționările, situațiile socio-politice cu totul inedite, dificultățile reale, experiențele originale ale popoarelor africane, punctele de pornire și idealurile de înfăptuit. Bogăția determinărilor vieții sociale îndeamnă, cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, „...să se pornească de la realitățile vii și nu de la teze abstracte, de la încercarea de a le aplica la condiții și situații istorice corespunzătoare“ [20].

De asemenea, o apreciere a concepțiilor, teoriilor atît după măsura în care acestea sînt o reflectare activă, constructivă a realului și cu deosebire dacă sînt sau nu expresia sintetică a intereselor popoarelor respective, deoarece „formele și metodele de luptă acceptate de popor sînt juste și corespund realităților“ [21].

Ierarhizarea valorică ce se operează în cadrul unor ideologii naționale africane privind prioritatea decolonizării spirituale în contextul procesului revoluționar african nu denotă oare un fel de utopism, voluntarism și mistificare, iluminism sau romantism revoluționar? Putem oare ca, rămînînd consecvenți principiilor metodologice fundamentale ale dialecticii materialiste să găsim „cheia“ decodificării sensurilor multiple ale rolului deosebit atribuit ideologicului în viața socială africană? Determinismul istoric materialist este compatibil cu teza priorității ideologicului asupra economicului? Întrebările firește pot continua, surprinzînd și pe această cale profunzimea și originalitatea proceselor sociale reale ca și

---

[19] Fr. Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 36.

[20] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la consfătuirea cadrelor didactice din domeniul științelor sociale și învățămîntul politic, oct. 1976*, Editura politică, București, 1976, p. 25.

[21] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

a conceptualizării şi interpretării lor teoretice. Răspunsul la o situaţie şi structură complexă, contradictorie este cel dialectic, considerăm noi, şi da şi nu.

Da, dacă avem în vedere nivelurile de dezvoltare economică politică, culturală, inegale şi eterogene ale popoarelor africane înseşi, existenţa unor stadii tribale, feudalo-gentilice sau capitaliste, a unor structuri sociale şi grupale atît de diverse, existenţa sau absenţa unui proletariat african, rolul predominant al ţărănimii, afirmarea intelectualităţii etc. Dependenţa ţărilor africane atît de „zestrea" lor tradiţională cît şi de diversitatea gradului de exploatare colonială, determină existenţa unor contradicţii extrem de acute ca şi stadiul de subdezvoltare economică ce se cere a fi depăşit printr-o transformare radicală a structurilor economice, printr-o utilizare proprie a bogăţiilor naturale, ceea ce determină necesitatea unui volum crescînd de capitaluri şi investiţii productive şi sociale, cerinţa folosirii cuceririlor revoluţiei ştiinţifico-tehnice contemporane, necesitatea de cadre naţionale calificate etc.

Desigur, starea de dependenţă a popoarelor africane creată de exploatarea şi dominaţia colonialistă şi, în forme noi, de către neocolonialism, simbioza colonialism-rasism etc., nu este nici nouă şi nu a apărut nici numai în raport cu Africa. Referindu-se pe larg la această situaţie Julius Nyerere opina: „Africa nu este unică în problemele sale" [22], ci, ea este şi trebuie să fie originală în folosirea soluţiilor celor mai adecvate ei. Ineditul experienţelor sociale africane rezultă, fireşte, dintr-un complex de factori în care un loc aparte îl are elementul *personalitate culturală*, identitate spirituală, specificitate negro-africană. Dar nici acesta nu poate fi înţeles în structura dată şi interpretat în dinamica sa independent de sistemul social global, de celelalte instanţe ale socialului şi, în primul rînd, de structurile economice.

Dacă vrem, de asemenea, să fim consecvenţi unui principiu formulat de către gînditorul african Léopold Sédar Senghor „că nu poate exista independenţă în stare de dependenţă", considerăm, totuşi, că independenţa de gîn-

---

[22] Julius Nyerere, *Some Aspects of Liberation*, în „Africa" nr. 53, January 1976, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

dire, independența spirituală, integrală și complexă, nu poate fi dobîndită în afara restructurării vieții economice și instituțiilor politice, a creării unor noi situații economice de independență. Realitatea arată — remarca tovarășul Nicolae Ceaușescu —, că „sînt popoare care și-au dobîndit independența politică, dar care continuă să se zbată în crîncenă sărăcie ca urmare a faptului că economia lor se află încă în mîinile marilor monopoluri, ale societăților supranaționale". În acest sens, lichidarea politicii imperialiste și colonialiste se poate înfăptui numai „asigurînd o dezvoltare economică independentă a acestor țări" [23].

Preocupările constante ale guvernelor și partidelor democrate, socialiste-umaniste africane în vederea înfăptuirii acestor cerințe depășesc cadrul interpretativ de clarificare conceptuală și se înscriu ca obiective politice, ca strategii ale procesului complex de decolonizare socială. Totodată, dacă abordăm acest fenomen *în spiritul* dialecticii marxiste, al teoriei determinismului marxist, putem analiza, motiva și interpreta particularitățile dinamicii sociale ale popoarelor africane. Deci, putem spune *nu*, dacă analizăm teza suprapriorității factorului cultural, după unii doctrinari africani, a ideologicului, în contextul realităților sociale-politice africane, trecute și prezente, al condițiilor istorice complexe în perioada dependenței față de puterile coloniale cît și a atitudinii de rezistență și supraviețuire spirituală, a luptei de apărare și păstrare a ființei culturale în anii dominației.

În fața politicii de dominare (exercitată direct sau indirect, sub forma protectoratelor sau al partnershipului) atitudinea de păstrare și mai ales de afirmare a personalității proprii, dubla mișcare „de identificare și de promovare, îndreptată spre trecut, dar și spre viitor" [24], nu apare ca fenomen nou născut după independență ci, dimpotrivă, ca precedînd și, într-un anumit sens, pregătind-o.

Necesitatea acută a unei revoluții în vederea „reconstrucției naționale" cum o apreciază Samora Machel,

---

[23] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința comună...*, 28 martie 1977, p. 66.

[24] *Allocution de L. Sédar Senghor — president du Sénégal, Pré-Colloque „Civilisation noire et éducation"*, în „Présence Africaine", nr. 92, 1974, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

prefigurează printre altele ca obiectiv major educaţia, instrucţia poporului, a maselor de oameni ai muncii, şi aceasta înseamnă decolonizarea gîndirii lor, dobîndirea şi cunoaşterea *istoriei* lor, a modurilor lor de gîndire, a criteriilor de valorizare morală, a atitudinilor civice, sociale proprii, autentic africane.

Aspiraţia legitimă a popoarelor recent eliberate ca în evoluţia lor socială şi de perspectivă „să devină moderne dar să rămînă totuşi africane" denotă, între altele, păşirea pe calea transformării şi restructurării existenţei lor sociale, apelul la revoluţia ştiinţei şi tehnicii contemporane, la experienţa mondială *dar* şi convingerea că „structurile de care au nevoie le vor descoperi în propriul lor sol..." (material şi spiritual am explicita noi), „structuri hrănite de vigoarea şi profunzimea inovatoare care au ocrotit aceste popoare şi în anii expansiunii coloniale" [25].

După Nkrumah ar fi o eroare să presupunem că Africa trăieşte într-o prelungire lineară a comunităţii primitive. Cum ar fi simplist să credem că nu este posibilă o evoluţie diferenţiată a multiplelor componente ale socialului, o autonomie relativă a acestora. Cu tot nivelul scăzut al forţelor de producţie, caracteristic *infrastructurilor* africane, nu se poate nega rolul acestora în dinamica vieţii sociale şi, cel mult, este confirmată din nou teza marxistă „că economicul nu este singurul factor activ al istoriei". Rolul deosebit al suprastructurilor ideologice „care apar, sub un anumit aspect în avans faţă de forţele productive şi nu în urma lor ca în Europa secolului XIX..." [26], poate fi explicat în multe privinţe ca fiind şi el condiţionat social-istoric. Fără a se neglija rolul factorilor economici în transformarea structurilor sociale, „postulatul primordialităţii sale trebuie confruntat cu jocul concurent al politicii..." [27] care explică şi ea evoluţia istorică a popoarelor Africii contemporane.

Pentru a deveni comprehensibilă atît sub raportul structurii cît şi al funcţiilor în cadrul dinamicii sociale a popoarelor Africii independente, decolonizarea spiri-

---

[25] Basil Davidson, *The Africans, An Entry to Cultural History*, Longmans, 1969, p. 317.

[26] Claude Rivière, *Sur l'obiectivité des classes dans l'Afrique noire*, „Cahiers Internationaux de Sociologie", vol. XLVII, 1969, p. 138.

[27] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

tuală impune analiza sensurilor : a) politice ; b) culturale ; c) sociale ale acesteia.

Totodată, este necesar să surprindem de la început structura dublă de la care pornește un astfel de proces (tradițional african, modern-colonial-alienat) și către ce tinde, tot o structură dublă dar, într-un alt sistem, cu alte determinări, funcții și perspective de evoluție. *Tradiționalul* în sensul spiritului de creativitate, nota esențială a existenței, ființării și supraviețuirii spirituale a africanului se continuă într-o sinteză superioară cu *modernul* care permite o deschidere spre valorile culturii universale.

Decolonizarea spirituală — sensuri și determinări

Există în viziunea ideologică africană o opinie unanimă asupra sensului constructiv al procesului decolonizării spirituale. El presupune în structura sa acel moment al negării dialectice, selective, necesară continuității procesului dezvoltării. Opțiunile politice, deciziile în problemele fundamentale ale făuririi noilor rînduieli social-economice, culturale formulate și conturate de către ideologiile africane nu au doar un caracter explicit, de delimitare de capitalism, colonialism și neocolonialism prin consolidarea independenței politice ci, cu deosebire, și unul implicit, folosirea acestui mijloc — autoguvernarea politică — în vederea edificării independenței sociale, economice și culturale.

Dacă, într-adevăr, modelul cultural actual conturat de doctrinarii și oamenii politici africani este cu precădere un model *politic,* cum îl apreciază Claude Rivière, acesta exprimîndu-se „prin suveranitatea de stat în toate domeniile", luptele sociale fiind mai ales *politice,* esența acestuia nu se reduce doar la „dorința de a menține independența în raport cu capitalismul" [28]. El vizează un model social complex în vederea făuririi unei noi civilizații și a unei noi culturi. Dinamica Africii contemporane constructivă și de perspectivă, în conformitate cu cerințele legice ale progresului social, este astăzi o realitate. În

[28] Claude Rivière, *Classes et stratifications sociale en Afrique noire,* „Cahiers Internationaux de Sociologie", LIX, 1975, p. 296.

această privință, președintele Camerunului sublinia sugestiv : „important este că Africa a demarat“ [29].

„Dacă Africa a trebuit să-și modifice propriile instituții pentru a le face corespunzătoare cu noile aspirații ale poporului“, și dacă și poporul „trebuie să-și modifice atitudinea și practicile sale în raport cu obiectivele“ [30] este necesară, după opinia lui J. Nyerere, „o schimbare *pozitivă*... inițiată și modelată numai pentru Africa și nu ca o simplă reacție față de evenimentele care o afectează“ [31]. Explicitînd această teză cercetătorii africani sînt cvasiunanimi în a aprecia și preciza necesitatea înțelegerii și motivării teoretice a opțiunilor politice, economice, spirituale ca generînd din necesitățile lăuntrice, din spațiile politice, economice, culturale proprii și nu ca o simplă raportare exterioară la colonialism. Adesea, surprinderea și reliefarea identității și personalității tinerelor națiuni africane, unitatea culturilor lor s-a făcut doar prin relevarea determinărilor specifice în raport cu sistemul colonial, luat ca sistem dominant, și nu printr-o raportare și evidențiere a acestor determinări ca rod al modurilor de viață specific africane, produs al cunoașterii de sine.

Dar, după cum observă într-un studiu, profesorul camerunez de filozofie, Fabien Eboussi Boulaga, „...unitatea culturilor africane nu apare numai din faptul că ele se opun «marilor civilizații»...“ [32], nu se definesc numai prin determinările ce le *separă* de acestea ci, și prin personalitatea lor de bază, printr-o adevărată Cartă a drepturilor și datoriilor negro-africanului, în care sînt sintetizate „modul său de a trăi în lume..., de a se prezenta pe sine în cultură, în muncă, în relațiile cu sine și cu alții“ [33]. Multiple rațiuni sociale și filozofice, economice și politice întemeiază poziția gînditorilor africani de abordare dialectică, istorică a identității culturale, a personalității proprii. Astfel opțiunea pentru o schimbare și

---

[29] *Interviu acordat de președintele Ahidjo* (Camerun) ziarului „Le Figaro“, 19 februarie 1976.

[30] Julius Nyerere, *On Socialism*, Oxford University Press, Dar Es Salaam, 1969, p. 23.

[31] *Ibidem*, p. 24.

[32] Fabien Eboussi Boulaga, *L'identité Negro-Africaine*, în „Présence Africaine“, nr. 99/100, 1976, p. 3.

[33] *Ibidem*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

transformare independentă, alegerea căilor și mijloacelor în vederea schimbării „propriilor moduri de viață, orientate de propriile direcții obiective“ [34] implică totodată cerința *conștientizării* poporului, a realizării bazei de masă a ideologiilor naționale. Firește, acesta este un proces de durată, de căutări și autoclarificări confirmat de istoria luptei popoarelor, de experiența socială mondială. Saltul de la angajarea față de organizarea familială, tribală, rurală, spre „angajarea față de o ideologie națională“ nu este nici simplu, nici linear și nici nu secondează automat cucerirea independenței politice. Ridicarea și mobilizarea maselor în vederea apărării și consolidării independenței, a edificării unei noi existențe sociale reclamă, desigur, dobîndirea unei conștiințe de sine, a conștiinței locului și rolului fiecărei tinere națiuni africane în ansamblul larg al națiunilor lumii [35].

Acestor rațiuni istorice, politice, sociale trebuie să le răspundă ideologiile naționale africane.

Decolonizarea politică, socială, economică, spirituală a popoarelor africane, concepută în structura și dinamica sa de perspectivă, reclamă, după opinia doctrinarilor și gînditorilor politici africani, o anume ideologie. Conferindu-i în unanimitate un sens pozitiv și apreciind-o ca fiind o necesitate istorică, dificultatea apare firește, atunci cînd se impune a defini și alege o anumită ideologie care să corespundă intereselor națiunilor africane. Totodată, ideologia africană ca realitate și ca proiect, impune reflexiei filozofice și gîndirii social-politice o multitudine de aspecte și corelații inedite.

Ideologia africană, specifică și originală prin structură și funcții, prezintă particularități cu deosebire prin geneză. În acest sens discuțiile în legătură cu baza socială a acestor ideologii sînt oportune. Există oare clase în Africa interesate în promovarea unei ideologii ? dacă există, stadiul lor nu este prea embrionar pentru a putea reclama și promova o ideologie ? există vreo conexiune

---

[34] Julius Nyerere, *op. cit.*, p. 24.

[35] Referindu-se la conștiința de clasă, Jean Ziegler consideră că aceasta există în toate societățile politice africane. În țările periferice conștiința de clasă ia forme diferite : conștiința posibilă, conștiința în sine și conștiința pentru sine (Jean Ziegler, *op. cit.*, p. 55).

Scanned with OKEN Scanner

între *clase* (dacă sînt admise [36]) și ideologie ? sau ideologia africană se constituie și funcționează mai întîi ca ideologie națională ?, sînt doar unele din problemele controversate ale ideologiei Africii Negre [37].

În gîndirea socio-politică africană, ideologia este tratată cu predilecție prin funcția sa socială ca îndreptar al acțiunii politice, ca factor mobilizator și conștientizator al poporului și, uneori, ca fundament valoric al opțiunilor politice. Apreciind „pregătirea ideologică ca prima necesitate pentru orice popor care dorește să se întemeieze și să se dezvolte", Sékou Touré, dintr-o perspectivă specific africană, formulează teza cu valoare de postulat politic și cultural conform căreia : poporul, ca motor al istoriei este „...singura valoare care determină celelalte valori" [38]. Cu aproximativ două decenii în urmă Nkrumah sublinia aceeași idee : „poporul, trupul și sufletul națiunii, sancțiunea finală a deciziei politice, moștenitorul suveranității... nu poate fi indus în eroare la infinit" [39]. Această idee surprinde *in nucce* relația organică dintre popor și ideologie, rolul formator, modelator al ideologiei și rolul determinant al poporului. Este mai mult decît persistentă în literatura și gîndirea socio-politică africană ideea primatului individului asupra ideologiei și instituțiilor, conform căreia nu individul trebuie să slujească o ideologie ci invers, individul trebuie să fie și să rămînă întotdeauna scop iar celelalte : ideologie, instituții politice, stat, partide să constituie mijloacele de înfăptuire a acestuia.

Dintr-o viziune interpretativă foarte aproape de concepția materialist-istorică Kwame Nkrumah abordează și motivează locul și rolul ideologiei ca factor necesar al coeziunii sociale și, totodată, surprinde corelația complexă a ideologiei cu societatea în genere, cu clasa socială în speță. Concepția nkrumaistă asupra ideologiei, simpli-

---

[36] Opiniile sînt eterogene, unele care admit nu numai o structură socială de clasă, dar chiar existența antagonismului și luptei de clasă (K. Nkrumah, Sékou Touré, Samora Machel ș.a.), altele care neagă existența acestora (J. Nyerere, K. Kaunda ș.a.) sau admiterea unei structuri sociale neomogene, neantagoniste (L. S. Senghor ș.a.).

[37] Yvès Bénot, *Ideologies, nation et structure sociales en Afrique Noire*, „Revue Tiers Monde", nr. 57, 1974, p. 135.

[38] A. Sékou Touré, *op. cit.*, p. 158.

[39] Kwame Nkrumah, *Consciencism*.., p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

ficînd conştient corelaţiile, ar putea fi astfel sintetizată : a) „fiecare societate are o ideologie şi în fiecare societate există un segment militant care este şi segmentul dominant al societăţii“ [40] ; b) în societatea comunalistă acest segment coincide cu întreaga societate ; c) ideologia cuprinde principii fundamentale, credinţe în legătură cu natura umană, tipul de societate care trebuie să fie creat pentru om. „Principiile sale fundamentale ajută la conturarea şi controlarea tipului de organizare pe care segmentul dominant îl reclamă“ ; d) în societatea bazată pe clase „ideologia reflectă interesele de clasă şi conştiinţa de clasă“ [41] ; e) în societăţile cu ideologii diferite una este dominantă şi anume aceea a grupului conducător ; f) ideologia reclamă o filozofie sau, altfel spus : „filozofia admite să fie un instrument al ideologiei“ [42] ; g) ideologia revoluţionară „nu poate fi o simplă expresie a dorinţelor că o ordine socială prezentă ar trebui abolită“. Ea caută, de asemenea, să apere şi să menţină noua orînduire socială care a fost introdusă [43]. Necesitatea unei ideologii proprii Africii secolului XX, aflată în plin proces de decolonizare, este legitimă şi posibilă, şi, în acest sens, răspunzînd acestor cerinţe Nkrumah elaborează lucrarea *„Consciencism-Philosophy and Ideology for Decolonisation“*, apreciată în literatura social-politică africană [44], ca o lucrare ce „introduce pentru prima oară problemele noastre (africane — *n. a.)* vitale în sfera cea mai înaltă a conştiinţei umane...“ [45].

Rolul social integrator al ideologiei, impactul său în întreaga viaţă a poporului, în istorie şi politică, în literatură şi artă, în religie şi filozofie, forţa sa de mobilizare socială a milioanelor de oameni „spre scopuri definite“,

---

[40] Kwame Nkrumah, *Consciencism—Philosophy and Ideology for Decolonisation*, Panaf, London, 1964, p. 57.

[41] K. Nkrumah, *Class Struggle in Africa*, Panaf, London, 1970, p. 25.

[42] K. Nkrumah, *Consciencism...*, p. 56.

[43] *Ibidem*, p. 59.

[44] P. A. Okambo, *Filozofia şi ideologia la Nkrumah*, în „Présence Africaine“ nr. 85, 1973, p. 148-177 ; *Some Essential Features of Nkrumaism*, by Editors of the Spark (Accra), Panaf, London, 1970, p. 102-127 ; Paul Hountondji, *La fin du nkrumaism et la (re) naissance de Nkrumah*, în *„Sur la philosophie africaine“*, François Maspero, Paris, 1977, p. 171-192.

[45] Marcien Towa, cf. Yvès Bénot, *op. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

exprimarea sa „în teorie politică, teorie socială și morală", sînt analizate și interpretate de Nkrumah în principal din perspectiva rolului ideologiei în lupta împotriva colonialismului și neocolonialismului pentru înfăptuirea procesului de decolonizare.

Ideologia africană concepută ca ideologie de clasă, ca ideologie a poporului din punctul de vedere al bazei sociale, sau ca o ideologie națională (din unghiul de vedere al funcției acesteia de a fi instrumentul de edificare a națiunii), presupune desigur și alte determinări specifice.

Cunoscînd o diversitate de forme de manifestare, conștientism, socialism, umanism, africanism, democratism, ideologiile africane se interferează în esențialitatea lor, ceea ce le unește dovedindu-se a fi infinit mai profund și mai bogat decît ceea ce le separă. Specificul acestora se remarcă cel puțin prin geneza și funcția lor socială. În principal acestea au apărut în faza de început: a) *ca reacție contestatară și protestatară* față de politica de asimilare, dezrădăcinare și depersonalizare culturală și spirituală dusă de puterile coloniale; b) ulterior, ca *atitudine* intrinsecă *antiimperialistă, anticapitalistă, anticolonialistă, antineocolonialistă, antirasistă;* c) ca *ideologii politice de masă* atît în perspectiva elaborării lor în concordanță cu filoanele umaniste, democratice, socialiste tradiționale, cît și a intereselor istorice contemporane ale popoarelor vizînd nu numai continuitatea cu trecutul dar și ființarea liberă și independentă a acestora în prezent și viitor. Astfel elaborate acestea tind să devină ideologii de masă în vederea realizării funcției acestora de instrument de edificare a națiunii; de construire a unor noi structuri economice, politice, spirituale, din necesitatea înfăptuirii practice a procesului complex de decolonizare socială, de dobîndire a conștiinței politice, istorice; d) ca *modele sociale,* idealuri politice, umane, morale de făurire a unor noi structuri sociale; e) ideologii cu o *structură complexă* între tradițional și modern, general-particular, național-internațional. Căutarea legitimă a popoarelor de a realiza o sinteză *sui generis* care să permită atît o înrădăcinare, repersonalizare, identitate culturală și politică cît și o *deschidere* spre valorile culturii universale, spre cuceririle științei și tehnicii, spre experiența socială pozitivă mondială își găsește expresia

Scanned with OKEN Scanner

în ideologiile naționale ; f) ideologii ce își caută o *fundamentare teoretică*. Oricît de diverse ar fi filozofiile și sistemele teoretice ce le stau la bază (conștientism, etnofilozofie, umanism etc.), scopurile interpretativ-explicative ca și cele etico-educative sînt, în esență, aceleași, redobîndirea încrederii pierdute, înrădăcinarea în sistemele axiologice umaniste, democrate, socialiste tradiționale ; g) au fost și sînt *elaborate de intelectuali* educați în cea mai mare parte în școlile europene, intelectuali progresiști care au devenit apoi conducători politici ai mișcărilor de eliberare națională și conducători ai partidelor și guvernelor independente.

Multidimensionată, ideologia africană capătă funcționalitate în principal în procesul revoluției naționale [46] de redobîndire a personalității și spiritualității proprii. Căutînd identitatea de sine, conștiința și sensul propriei valori, intelectualitatea africană a parcurs, firește, mai multe trepte. Una din acestea o constituie faza „căutărilor", a delimitărilor, apărute mai tîrziu.

Propunîndu-și a îndeplini rolul social de întemeiere doctrinară a opțiunilor politice, de criteriu axiologic în conturarea și luarea deciziilor politice, ideologiile naționale se prezintă în calitate de teorie politică, teorie socială și morală [47] folosindu-le pe toate ca pe instrumente de modelare a conștiințelor și de mobilizare a maselor la acțiunea socială. Este prezentă în gîndirea socio-politică africană poziția fermă de respingere a oricărui import de ideologie.

Aceasta nu înseamnă o izolare de sistemele de valori politice autentice ale forțelor progresiste ale contemporaneității și nici de teoria politică a socialismului științific. Raportarea la concepția lui Marx a constituit și constituie pentru ideologiile africane progresiste, pentru acele ideologii care au ca obiectiv fundamental descătușa-

---

[46] În acest sens, autorul lucrării *Revoluția în lumea a treia* menționa că ideologia revoluției naționale prin definiție... este chemată să aducă o nouă identitate, o nouă față, o redobîndire a demnității. Independența formală este numai o jumătate de măsură, atîta timp cît trăsăturile culturii vestice continuă să-l domine, (Gerard Chaliand, *op. cit.*, p. 10).

[47] Kwame Nkrumah, *Consciencism*..., p. 59.

rea politică, socială dar şi economică un apreciat sistem de referinţă [48].

Ideologi africani de prestigiu, doctrinari politici şi, totodată, conducători de partide sau guverne propun o regîndire a teoriei socialismului revoluţionar dintr-o perspectivă negro-africană, din perspectiva realităţilor şi necesităţilor lor istorice. Modalităţile sînt multiple în acest sens : formularea expresă privind făurirea unui stat socialist marxist-leninist (Samora Machel, Agostinho Neto), a însuşirii doctrinei socialismului ştiinţific ca pe o călăuză în acţiune (Partidul Congolez al Muncii), reclamarea necesităţii regîndirii marxismului din perspectiva negro-africană (Léopold Sédar Senghor), cerinţa raportării la concepţia teoretică a materialismului dialectic asupra istoriei (Julius Nyerere) şi la concepţia ştiinţifică asupra revoluţiei sociale (Ahmed Sékou Touré) etc.

Conţinutul politic al decolonizării spirituale, cerinţă şi obiectiv fundamental al ideologiilor naţionale se exprimă, în primul rînd, în opţiunile politice privind calea de evoluţie în viitor a popoarelor africane, în alegerea de către acestea a căii necapitaliste şi, de către o bună parte a lor, a modelului socialist. Socialismul african, concept şi doctrină, parcurge o evoluţie în timp, înregistrînd momente de căutări şi tatonări inerente epocilor de autoclarificare ideologică, perioadelor de romantism de după independenţă, ajungînd în cele din urmă la sinteze viabile, inedite, specifice Africii.

Există, fireşte, deosebiri în ce priveşte concepţia despre socialism, deosebiri mergînd de la recunoaşterea principiilor socialismului ştiinţific pînă la poziţii difuze şi contradictorii din punct de vedere politic şi ideologic [49]. Dar cu toate deosebirile existente, care nu pot şi nici nu trebuie să fie ignorate, se cristalizează conştiinţa că

---

[48] Desigur, în multe cazuri marxismul nu este înţeles în mod profund, în esenţa sa şi aceasta conduce, cum remarcă şi Suret Canalle, la un „împrumut mai mult sau mai puţin confuz" (Jean Suret — Canalle, *Reflexions critiques sur un certain membre de theories relatives au „Tiers—Monde", sous l'angle de la lutte des classes et de la lutte antiimperialiste*, în *Social Classes and antiimperialist struggle in Africa and the Middle East*, Akademie Verlag, Berlin, 1978, p. 43).

[49] Leonte Răutu, *Procesul revoluţionar mondial — esenţa progresului istoric*, în vol. *Progresul istoric şi contemporaneitatea*, Editura politică, Bucureşti, 1976, p. 179.

Scanned with OKEN Scanner

trecerea la socialism, aşa cum se apreciază şi în Programul P.C.R., este şi se impune ca o necesitate obiectivă, ca singura cale de lichidare într-un timp istoric scurt a stării de subdezvoltare a tinerelor state independente africane.

Decolonizarea spirituală pe lîngă profundul său conţinut politic are şi un veritabil sens cultural etc. Repersonalizarea şi revitalizarea culturii africane, redobîndirea independenţei de creaţie, de transmitere, asimilare şi realizare a propriilor lor valori, apare în concepţia sociologică, filozofică africană despre cultură, drept calea iminentă de realizare a unei renaşteri spirituale. „Dacă cultura este manifestarea conştiinţei naţionale", eu nu aş ezita, susţine Fanon, să spun „că conştiinţa naţională este forma cea mai elaborată a culturii" [50].

Expresie nemijlocită a independenţei de acţiune şi de gîndire — independenţa de a alege, reclamă, cum este şi firesc, conturarea unor criterii valorice necesare atît în raportarea la valorile tradiţionale „autentice", „originale", definitorii cît şi în relaţia cu cultura universală. În concepţia doctrinarilor africani rolul ştiinţei şi tehnicii apare astfel ca o „eliberare de cătuşele tradiţiei, ignoranţei, bigotismului rasial, magiei şi superstiţiei", o „stimulare spre o mai bună cunoaştere a noastră înşine în raport cu lumea şi cu semenii" [51]. Toate acestea au înlesnit „sporirea considerabilă a controlului lor asupra elementelor naturale". Astfel se delimitează şi se defineşte una din funcţiile fundamentale ale ideologiei naţionale africane, aceea de a reconstitui într-un sistem de valori propriu care să îmbine într-o sinteză *sui generis* tradiţionalul şi modernul, continuitatea şi discontinuitatea, perenitatea şi istoricitatea spiritualităţii africane. Sensul cultural al procesului decolonizării spirituale dezvăluie caracterul dialectic, complex, contradictoriu, istoric şi activ al acestuia, care nu presupune şi nu se reduce doar la respingere, negare, desfiinţare a ceea ce a reprezentat „exploatarea spirituală colonială", a ceea ce constituie cultura vestică sau estică", nu are doar un sens negativ ci, implicit pozitiv, constructiv. Ideologiile naţionale exprimă atît o atitudine politică anticapitalistă, antineocolonialistă, antiimpe-

---

[50] Cf. Philippe Lucas, *Sociologie du Frantz Fanon*, p. 105.
[51] J. B. Zulu, *Zambian Humanism, Some Major Spiritual and Economic Challenges*, Neczan, 1970, p 66.

rialistă cît și o atitudine cultural-spirituală, umanistă, democratică. Cu alte cuvinte, finalitatea socială complexă a acestora este de a contura și delimita un model socio-politic, economic, cultural definind, totodată, linia politică și mijloacele de concretizare a acesteia. Renașterea spirituală în toată procesualitatea ei semnifică modificări chiar în sistemele de valori morale, artistice, religioase și de gîndire care să răspundă și să corespundă spațiilor axiologice africane contemporane, africanului secolului XX.

Evitîndu-se soluțiile extreme, unilateralizatoare, reducționiste, între o mitizare a „trecutului idilic", și o renunțare la specificitate, între un tradiționalism îngust și o modernizare abstractă și anistorică, conducerile politice ale țărilor africane, angajate pe o cale de evoluție proprie, optează pentru o rezolvare dialectică, nuanțată, realistă a acestei situații.

Este scopul principal al întregului proces de decolonizare spirituală, aprecia Kenneth Kaunda, „de a face poporul conștient de diferența dintre aspectele pozitive și negative ale tradițiilor noastre". Este necesar în acest sens „să ținem seama de trecut, dar fără a deveni prizonierii acestuia", deoarece numai așa se va putea „beneficia de datele științei și tehnologiei moderne".

Regîndită și restructurată, cultura africană își asimilează acele elemente cerute de epoca modernă, într-un proces în care „elementele europene sînt transformate și adaptate în așa fel încît se naște o nouă cultură africană modernă, viabilă". Este cu adevărat „momentul unei Renașteri care nu rămîne o simplă însușire și imitație a trecutului, ci permite apariția a ceva nou. Acest ceva nou există deja : ceea ce numim cultura neoafricană" [52].

Sensul cultural al decolonizării spirituale rezultă din rețeaua complexă a interacțiunilor : cultură-politică ; cultură-educație ; ideologie-istorie ; cultură-conștiință națională etc., în care culturalul se structurează ca element integrator, ca scop și premisă. Unele din ele și-au găsit realizarea teoretică și finalitatea politică în mișcarea și doctrina *personalității africane*.

Dacă mișcarea negritudinii vine din direcția mesajului uman, specific civilizației negro-africane, mișcarea panafricană a personalității africane vine din istoria

---

[52] John Janheinz, *„Muntu" Faber*, London, 1961, cf. Colin Legum, Pan-Africanism..., p. 104.

Scanned with OKEN Scanner

politică a popoarelor africane asuprite de colonialism, din dorinţa şi aspiraţia legitimă a acestora de a-şi elabora o politică internă şi internaţională proprie.

În acest sens, personalitatea africană se proiectează şi ca o cerinţă politică adresată guvernelor independente „de a-şi defini politica menită a corespunde necesităţilor ţării, să rezolve problemele şi dorinţele ţării, ale poporului respectiv“ [53].

În lupta popoarelor africane contemporane pentru repersonalizare, redobîndirea independenţei de gîndire, personalitatea africană se distinge prin finalitatea socială complexă de „afirmare a umanităţii tuturor popoarelor africane, indiferent de situaţia lor“ [54], de realizare a unităţii la nivelul fiecărui popor şi a continentului în ansamblul său, „pe o bază politică, economică şi ideologică, pe o bază antiimperialistă“ [55], permiţînd ca această unitate să se constituie la nivelul superior al reglementărilor „sociale şi culturale... prin crearea statului, a unei culturi şi ideologii naţionale“ [56].

Valorile politice în cadrul sistemului axiologic al personalităţii africane îndeplinesc rolul „de călăuză spre libertate şi egalitate rasială“, de orientare a luptei în vederea depăşirii cadrului îngust al etniei şi satului, al disensiunilor tribale şi realizării unei noi forme de comunitate umană, naţiunea. Autoîncrederea, autorealizarea prin egalitate socială şi acces la cultură, se impun tot mai pregnant ca determinări structurale ale oricăror ideologii naţionale africane.

Implicaţiile culturale, formative, modelatoare ale procesului decolonizării spirituale se reliefează cu precădere şi prin conexiunea care există între cultură şi educaţie.

Proces complex şi multidimensionat în sistemul cultural african, educaţia are ca obiectiv înfăptuirea decolonizării spirituale. Aruncînd concomitent o punte spre trecut, semnificînd o *înrădăcinare* cum o apreciază Senghor, o reluare şi preluare a modurilor de gîndire şi

---

[53] Tom Mboya, *op. cit.*, p. 77.
[54] Sékou Touré, *op. cit.*, p. 321.
[55] Basil Davidson, *Which Way Africa ?...*, p. 82.
[56] Boris Errasov, *La Personalité culturelle dans idéologies du tiers monde*, „Diogene“, nr. 78, 1972, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

comportament, care au fost „socialismul, democrația, umanismul“ (cum le numesc Nyerere și Kaunda), cît și spre viitor, reprezentînd o *deschidere* către cunoașterea și știința universală, educația, în dinamica și procesualitatea ei, constituie mijlocul fundamental al dobîndirii independenței de gîndire.

În concepția multor gînditori africani decolonizarea spirituală presupune nu numai o respingere dar și o preluare, nu numai o negare dar și o afirmare, nu numai o distrugere dar și o construcție, și este faza necesară a plămădirii unor noi sisteme de valori, a unor structuri economice corespunzătoare. Desigur, una din rațiunile înfăptuirii decolonizării spirituale este aceea de a se obiectiva *în* și *prin* elaborarea liniei politico-sociale a scopurilor și mijloacelor corespunzătoare a realizării și asimilării valorilor perene ale umanității și ale spiritualității africane de echitate socială, democrație, demnitate umană, pace etc.

Unii teoreticieni africani concep decolonizarea spirituală cel mai adesea într-un sens larg, de redobîndire a independenței de a gîndi dar și de a acționa, nu numai de a cunoaște dar și de a înțelege și formula o concepție proprie africană, nu numai de a interpreta dar și de a evalua conform criteriilor sociale, politice, morale, pe care popoarele le prefigurează în lupta lor pentru progres, nu numai de a interpreta realitățile specific africane, dar cu deosebire și de a le transforma [57].

Ideea personalității culturale proprii, a identității culturale a Africii atît de prezentă astăzi, fie sub forma dezbaterilor conceptuale și doctrinare, fie sub forma de obiectiv politic al planurilor de dezvoltare, este mult discutată și disputată de către africanologi. O atare idee, mai mult, o dominantă și coordonată de evoluție a popoarelor africane, nu poate fi înțeleasă în toată complexitatea ei decît situată în sistemul complex al luptei antiimperialiste, anticolonialiste, antineocolonialiste împotriva oricărei dominații, inclusiv a celei culturale.

Ideologii progresiști ai Africii, conducători, șefi de state, promotori ai unei politici socialiste, democrate,

---

[57] Firește, în lumina concepției materialist-dialectice a determinismului social am putea sesiza anumite inconveniente sau o inversare a etapelor dar nu putem ignora, în același timp, particularitățile procesului social-politic african, ale modului de gîndire african.

Scanned with OKEN Scanner

umaniste în consonanță cu aspirațiile popoarelor lor, militînd pentru decolonizarea totală, implicit pentru cea spirituală, pentru afirmarea unei depline egalități a Africii cu celelalte continente și popoare nu exaltă „originalitatea" și specificitatea lor împotriva modernizării, urbanizării, a folosirii rezultatelor științei și tehnicii contemporane, ci, pentru spiritele lucide și clarvăzătoare apare tot mai evident faptul că alienarea generată de tehnică în capitalism nu are nimic comun cu utilizarea în alte condiții și cu alte scopuri a tehnicilor superioare de producție, a modernizării, industrializării, urbanizării. Firește, situarea pe aceste poziții nu este lineară și nici nu s-a încheiat încă, ci a cunoscut și cunoaște momente de căutări, de tatonări și ezitări inerente începutului, cînd se poate greși, cum remarca Julius Nyerere, și din „prea mult entuziasm și din prea mare prudență".

Desigur, cerința formulată în cadrul unor ideologii naționale africane de plămădire a unei noi spiritualități, a unei noi modalități de raportare și interpretare a lumii contemporane din perspectiva pe care le-o oferă spațiile axiologice proprii se reclamă a fi corelată nu numai cu necesitatea schimbării structurale a relațiilor interumane ci și, cu deosebire, a relațiilor cu natura.

În acest sens poziția antiimperialistă, anticolonialistă și antineocolonialistă a partidelor și guvernelor Africii independente se exprimă nu numai prin cerința dobîndirii unei independențe de gîndire dar și a unei politici realiste de lichidare a subdezvoltării, a structurilor de dependență economică.

3

COORDONATE ALE ISTORIEI AFRICANE CONTEMPORANE

Istoria și conștiința națională

Continentul african trăiește o epocă de efervescență politică, socială, economică de o creativitate istorică necunoscută pînă în prezent. Afirmarea și evoluția sa

complexă destramă toate schemele și tiparele în care era încadrată, pînă nu de mult, existența Africii de către marea majoritate a istoricilor nemarxiști.

Cu aproape un secol și jumătate în urmă, în prelegerile sale de filozofie a istoriei, Hegel, reluînd anumite teze ale lui David Hume, prezenta Africa drept „antiistoricul închis în sine, limitat întru totul la spiritul naturii" și conchidea că „ea nu este un continent al istoriei ; ea nu prezintă nici o mișcare și nici o evoluție" [1]. Numai cu cîțiva ani în urmă, Regius Trevor-Ruper, profesor de istorie la Oxford, relua ad litteram vechea teză hegeliană, afirmînd că „trecutul Africii este numai mișcarea lipsită de însemnătate a triburilor barbare în pitorești, dar neînsemnate locuri ale globului" [2], iar guvernatorul colonial britanic pentru Kenya, Philipe Mitchell, afirma, în 1954, că, „africanii tropicali nu au creat nimic timp de 30 000 de ani..." [3].

Situate în timp, aceste „concepții" de proveniențe dintre cele mai diferite, surprind perioada de început și de sfîrșit în care „istoricii" Africii erau dominați de mitul superiorității albilor.

Modul specific african de cunoaștere, existența unei „logici sensibile", a unei maniere noi de conceptualizare sînt, din perspectiva structuralistă a lui Claude Lévi-Strauss, „logică în același sens și în același fel ca și a noastră" [4].

Ideea că Africa trăise în haos și stagnare pînă la descoperirea ei de către europeni a fost „teoretizată" în numeroase lucrări de istorie universală, de antropologie culturală nemarxiste. Mai mult, așa cum menționa Kwame Nkrumah, s-a ajuns să se vehiculeze teze cu privire la faptul că : a) popoarele africane nu ar fi popoare istorice, altfel spus că alte continente le-au modelat și le-au determinat cursul istoriei ; b) africanii ar fi intrat pe orbita evoluției sociale numai datorită contactului cu Europa ;

---

[1] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1968, p. 98, 99.

[2] Citat după Ivor Wilks, *African Historiographical Traditions Old and New*, în *Africa Discovers her Past*, edited by J. D. Fage, Oxford University Press, London, 1970, p. 7.

[3] Philipe Mitchell, *Africa in the Historical Perspective*, în T. O Ranger, *Emerging Themes of African History*, University College, Dar Es Salaam, 1965, p. 190-191.

[4] Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică București, 1970, p. 439.

Scanned with OKEN Scanner

c) în acest contact s-ar fi prăbuşit istoria Africii tradiţionale, existenţa Africii precoloniale nesemnificînd decît o simplă extindere şi continuare a istoriei europene.

Dar, pe bună dreptate observă Kwame Nkrumah, dacă istoria unui popor nu poate fi elaborată doar de clasa dominantă, atunci cu atît mai puţin ar putea fi concepută istoria unui continent ca un fragment din istoria unui alt continent. Trecutul Africii nu poate fi redus la dimensiunea spaţială şi temporală a colonialismului şi nici la ceea ce au scris cîndva despre ea călătorii, misionarii, administratorii neafricani. Istoria Africii, arăta Nkrumah, „trebuie să fie scrisă ca istoria societăţii noastre", şi nu ca o povestire a aventurierilor europeni. Istoricii, sociologii şi politologii africani cer să le fie recunoscută şi respectată legitimitatea istorică. În acelaşi sens istoria, după convingerea lor, trebuie să fie o oglindă a societăţii africane, iar „contactul cu Europa trebuie să-şi găsească locul ca o experienţă africană" [5]. Impactul colonialismului european, opina Kwame Nkrumah, se cere a fi judecat şi apreciat din unghiul principiilor care au animat societatea africană. Numai astfel concepută şi realizată, istoria devine „un îndreptar al acţiunii africane, un punct de plecare al renaşterii spirituale a Africii" [6].

Preocuparea pentru istorie nu este nouă la africani; ea s-a înrădăcinat adînc în tradiţiile lor, fiind „parte componentă şi însemnată a culturii lor" [7]. Trecerea de la vechea istoriografie tradiţională la una modernă, ştiinţifică înseamnă, concomitent, preluare şi depăşire, continuitate şi discontinuitate. Oricum, interesul contemporan pentru istorie se afirmă ca un mod de a fi al africanilor. Dacă în secolul trecut europenii au descoperit Africa, secolul al XX-lea este secolul în care africanii se redescoperă pe ei înşişi, aprecia Kwame Nkrumah. În urcuşul anevoios de căutare şi redobîndire a demnităţii şi autoîncrederii, este firesc ca africanii să înceapă cu cunoaşterea propriului trecut, să sublinieze rolul deosebit al istoriei, al „considerării unei istorii naţionale, pornind de la o viziune internă care să lumineze prin referirea la

---

[5] Kwame Nkrumah, *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonisation*, Panaf, London, 1970, p. 62.

[6] *Ibidem*, p. 63.

[7] David Birmingham, *Historians and West Africa*, în *Africa Discovers her Past*, p. 53.

ea însăşi trecutul şi viitorul unui popor şi care să servească cultura acestui popor ; nimeni nu-şi priveşte propria istorie cu ochii, fie ei chiar înţelegători, ai cuceritorilor"[8]. Cerinţa realizării unei apropieri cît mai adecvate a istoriei scrise de realităţile istorice complexe ale fiecărui popor african este nu numai dobîndire şi respectare a adevărului istoric, ci, în acelaşi timp, o premisă a renaşterii spirituale, a afirmării independenţei politice. Sînt de o valoare incontestabilă formulările sintetice, cu funcţie de postulat, de tipul : „Nici un popor responsabil nu-şi poate fixa ca obiectiv să reproducă istoria unei alte naţiuni, oricît de apropiată i-ar fi ea, cu atît mai puţin să-şi modeleze propria istorie prin prisma cuceritorilor săi"[9]. În procesul complex al „afirmării noilor naţiuni în marea familie a popoarelor libere" — după remarca lui Kenneth Kaunda —, istoricului african i se configurează misiunea politică de a cunoaşte şi de a reda procesul anevoios, cu particularităţi determinate, al continuităţilor şi discontinuităţilor constituirii lor, de a evidenţia evenimentele lor epocale într-o înlănţuire logico-istorică în care colonialismul să fie doar o fază istorică, o experienţă cu consecinţe multiple şi dramatice. „Rolul istoricului — afirma cu totul întemeiat poetul şi omul politic martinican Aimé Cesaire — este de a realiza dubla continuitate întreruptă de colonialism, continuitatea în raport cu lumea, continuitatea în raport cu noi înşine"[10]. Numai în acest mod studiul istoriei desemnează o contribuţie de fapt la conturarea perspectivelor de viitor ale tinerelor naţiuni. Căci cunoaşterea istoriei proprii constituie un factor important al dobîndirii conştiinţei de sine a poporului.

Este tot mai prezentă în gîndirea social-politică din ţările africane concepţia că istoria trebuie să devină element component, mai mult chiar, o dominantă majoră a ideologiilor naţionale. În acest sens, istoriile autentic africane, scrise de africani şi despre africani, din perspectiva ideologiilor naţionale — socialiste, umaniste, democrate — se orientează spre a surprinde şi a motiva existenţa independentă a Africii înainte de subjugarea colonială, spre reliefarea adevărului istoric că ea şi-a recucerit astăzi

---

[8] *La négritude et la 5-ème colonne*, în „Révolution Democratique Africaine", nr. 46, april 1972, p. 333.
[9] Citat după *La négritude — Vision historique aliénée*, în „Revolution Démocratique Africaine", nr. 46, 1972, p. 287.
[10] *Ibidem*, p. 289.

Scanned with OKEN Scanner

independenţa politică, socială, spirituală, că are o istorie proprie de sute de ani, cu structuri sociale şi ritmuri deosebite de dezvoltare, istorie care a atestat situarea Africii pe o poziţie de egalitate cu celelalte popoare ale lumii, implicit cu cele ale Europei. Este un fapt că, timp de peste 500 de ani, Africa, avînd numeroase şi variate legături externe, a devenit un însemnat partener comercial al Europei [11]. Istoria universală confirmă faptul că „între Africa, leagăn al unor străvechi culturi, şi continentul nostru, izvor al unor curente reprezentative ale civilizaţiei universale, a existat din toate timpurile un permanent circuit, cu dublu sens, de valori materiale şi spirituale“ [12].

Cerinţe ale istoriografiei africane

Rescrierea istoriei de către africanii înşişi, explorarea tuturor mărturiilor trecutului din Africa şi nu doar din tratatele exogene de istorie, cu metode adecvate, cu arsenalul de date oferite de celelalte discipline (antropologie culturală, arheologie, lingvistică, istoria religiilor etc.) sînt apreciate, din perspectiva doctrinelor politice contemporane autohtone, ca fiind nu numai un imperativ naţional, ci şi unul continental. „Noi credem — spunea Julius Nyerere la o întîlnire cu istoricii — că o cunoaştere şi o înţelegere a istoriei africane sînt importante pentru afirmarea continentului african“ [13], că şi prin intermediul istoriei se va dovedi „egalitatea Africii cu celelalte popoare şi, de asemenea, se va ajunge la o mai completă şi adecvată cunoaştere a prezentului“. Reactualizarea bogatei experienţe politice, social-artistice, juridice, etice înrădăcinate adînc în trecutul secular al popoarelor Africii se înscrie ca unul din obiectivele programelor partidelor de guvernămînt, deoarece — aşa cum sublinia Julius Nyerere — „o lumină aruncată asupra trecutului

---

[11] Basil Davidson, *Mama neagră. Anii încercărilor*, Editura politică, Bucureşti, 1967.

[12] A se vedea Louis C. D. Joos, *Scurtă istorie a Africii negre*, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 5.

[13] *Speech by the president of Tanzania Julius Nyerere*, în T. O Ranger, *Emerging Themes of African History*, University College, Dar Es Salaam, 1965, p. 2.

Scanned with OKEN Scanner

apropiat și îndepărtat mijlocește înțelegerea aspirațiilor și atitudinilor de astăzi ale Africii“ [14].

Legătura nemijlocită dintre istorie și ideologie relevă atît statutul istoriei în reconstrucția spirituală africană, cît și angajarea politică a istoricului de a înfățișa paginile luptelor, existenței zbuciumate ale popoarelor africane, rezistenței și supraviețuirii lor în fața migrațiilor forțate din interior, a comerțului cu sclavi, a subjugării coloniale etc. de a surprinde și a interpreta legătura dintre mișcările progresiste timpurii și mișcarea activă de eliberare națională a secolului al XX-lea etc. Realizarea legăturii dintre istorie și ideologie este nu numai necesară, ci și posibilă în optica lui Kwame Nkrumah prin delimitarea ideologiilor proprii revoluțiilor din Africa, prin departajarea componentelor politice ale mișcărilor de eliberare [15].

Reelaborarea unei istorii a Africii conduce, desigur, la surprinderea și analiza contribuției, locului și rolului fiecărei țări de pe acest continent, deoarece nimic nu ar fi mai hazardant decît a trata continentul african ca pe un tot omogen. Aceasta deoarece, după cum remarca teoreticianul kenyan Tom Mboya, „fiecare țară își are propria istorie, propria cultură, propriile instituții și resurse economice proprii“ [16], propriul său trecut și tocmai asupra acestuia se proiectează unghiul de lumină al cunoașterii și înțelegerii.

Istoriografia africană se află în fața unei opțiuni: adoptarea uneia din filozofiile asupra istoriei existente în afara continentului, sau elaborarea unei gîndiri istorice proprii. Alegerea este, firește, rodul condițiilor specifice ale afirmării tinerelor națiuni africane, care „și-au dobîndit independența în timpul celei mai revoluționare ere a dezvoltării umane“ [17], ele trebuind să hotărască ce vor prelua din tezaurul cunoașterii — inclusiv istorice — acumulat de omenire. Din această perspectivă — arăta Julius Nyerere — istoricul african va trebui să învețe

---

[14] *Ibidem*, p. 6.

[15] A se vedea William R. Ochieng, *Ideology in African History* în „Africa“, nr. 20, april 1973, p. 58.

[16] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood*, Heinemann Educational Books, 1972, p. 76.

[17] William R. Ochieng, *op. cit.*, p. 58.

Scanned with OKEN Scanner

din aspectele relevante ale trecutului său, să scrie o istorie folositoare — expresie nemijlocită a necesităţilor popoarelor africane.

În acest sens, doctrinarii africani apreciază că se impune o reflecţie adîncă şi o dezbatere de principiu asupra diferitelor optici de cunoaştere, înţelegere şi interpretare a istoriei existente în Europa, în cadrul cărora includ şi istoriografia marxistă, preluarea acelora care „s-au dovedit valide şi fructuoase în contextul istoriei africane“ [18], folosirea acestora în mod corect, printr-o regîndire şi remodelare în vederea unei cît mai adecvate aplicabilităţi a lor la descifrarea problemelor africane [19].

Nu întîmplător, cercetarea istorică africană contemporană are o dimensiune interogativă, promovînd înfăptuirea saltului de la propagarea necesităţii istoriei pentru evoluţia popoarelor africane contemporane la întemeierea sa ştiinţifică, atît din punctul de vedere al metodologiei, cît şi al teoriei istoriei. Clarificarea istoriei precoloniale, a locului şi consecinţelor comerţului cu sclavi pentru destinele popoarelor africane, analiza şi interpretarea dintr-o nouă perspectivă, africană, a colonialismului, a consecinţelor sale pentru trecutul şi prezentul Africii contemporane se înfăţişează ca direcţii tematice fundamentale ale cercetării istorice. S-au făcut, fireşte, începuturi meritorii atît din partea istoriografiei africane, cît şi încercări de analize obiective în istoriografia ştiinţifică europeană. Deşi harta istorică a Africii este destul de variată, prezentînd particularităţi de ritm şi complexitate de evoluţie a diverselor sale regiuni, ea relevă, în cele din urmă, existenţa unor elemente asemănătoare, repetabile în esenţialitatea lor cu epocile istorice respective din Europa. Generalul, repetabilul, nu există, fireşte, decît „încorporat în ţesătura vie a istoriei, orice încercare de rupere a acestuia de matricea concretului istoric cantonează cercetarea în schematism“ [20] şi în acest sens o surprindere a socialului în pluridimensionalitatea sa implică o viziune integratoare, deterministă.

---

[18] *Speech by the president of Tanzania Julius Nyerere*, p. 5.

[19] *Ibidem.*

[20] Damian Hurezeanu, *Generalul şi individualul în istorie*, în vol. *Filozofia istoriei. Studii*, Editura politică, Bucureşti, 1969, p. 58.

Scanned with OKEN Scanner

Adeseori, istoria Africii, cel puţin spre sfîrşitul secolului trecut şi în primele decenii ale secolului nostru, a fost analizată dintr-o perspectivă spiritualistă doar prin prisma puterii coloniale şi religiei (creştinismului)[21], rupîndu-se orice legătură cu trecutul precolonial. Cît priveşte criteriile de periodizare a istoriei, se „încetăţenise" aproape obiceiul de a se lua epoca dominaţiei coloniale drept axul care ar jalona istoria Africii în existenţa sa precolonială, colonială şi postcolonială.

Perioadei precoloniale i-a fost consacrată o vastă literatură istoriografică europeană. Unele scrieri au supralicitat elementul original, „primitiv", „inferior", iar altele au fost tributare concepţiilor idealiste, spiritualiste de interpretare (o absolutizare a determinismului geografic, a determinismului ideologic etc.).

Istoriografia africană relevă faptul că deşi în faza precolonială Africa a depăşit, în linii mari, stadiul comunei primitive, ea se afla într-un stadiu numit „feudalism elementar" (Jean Suret Canale) sau „feudalism tribal" (Basil Davidson), sau a unor formaţii capitaliste periferice (Samir Amin, Jean Ziegler). Organizarea socială centralizată, larg răspîndită în regiunea de coastă şi legată nemijlocit de schimburile comerciale[22] s-a materializat în existenţa, de-a lungul litoralului Golfului Guineii, a unor „state-imperii — Oyo, Benin, Denkyria, Akwamu..., care aveau să fie respectate de călătorii europeni". Mari state, ca Dahomey, „care a existat înainte de Oyo, între 1500 şi 1894, cu renumitul rege Agadja"; Ashanti, „cel mai remarcabil dintre statele timpurii ale epocii precoloniale din Africa de Vest", cunosc o existenţă şi o istorie îndelungată pînă la „descoperirea lor de către europeni"[23]. Istoria Africii negre cunoaşte, desigur, numeroase meandre, contraste între state-oraşe puternic dezvoltate şi formaţiuni tribale etc.

---

[21] D. G. Scanlon, *Church, State and Education in Africa*, Teachers College Press, New York, 1966, p. 3.

[22] Comerţul — scrie Samir Amin a favorizat dezvoltarea şi diferenţierea socială, constituirea statelor şi imperiilor a favorizat progresul forţelor productive. Însemnătatea evidenţierii acestei idei, a unui comerţ înfloritor constă în faptul că el s-a realizat între parteneri autonomi (Samir Amin, *op. cit.*, p. 40).

[23] Daryl R. Fair, *The Negro in World Politics*, în Joseph S. Roucek, *The Negro Impact on Western Civilization*, Copyright, 1970, by Philosophical Library, p. 258.

Scanned with OKEN Scanner

Faptele istorice sînt evidente pentru a reclama o regîndire a lor și a denunța substratul ideii potrivit căreia pentru Africa trecutul „n-ar fi decît o pictură plată căreia i-ar lipsi o a treia dimensiune“ [24].

Feudalismul african, deși, în linii generale, asemănător celui european, a cunoscut și elemente specifice, o structură „esențialmente vasală“, cum o definește Basil Davidson. În statul Ashanti, sclavii rezultați din războaie erau vasali. „Un sclav se putea căsători, putea fi proprietar, putea el însuși să aibă un sclav, putea presta jurămîntul, putea să fie martor și, în ultimă instanță, să devină moștenitorul stăpînului său... Cu alte cuvinte, captivii deveneau vasali, vasalii deveneau oameni liberi, oamenii liberi deveneau conducători“ [25].

Stabilitatea și elasticitatea formelor de organizare socială a africanilor au făcut ca relațiile lor comerciale, cu toate că au suferit o însemnată influență din partea a numeroși factori externi, să nu ducă, totuși, la modificarea structurală a sistemului lor de conducere și de organizare socială.

Mărturiile și faptele istorice din epoca precolonială atestă atît existența stratificării sociale și a luptelor între triburi, state, cît și fenomene de migrație internă, de subjugare a unor popoare de către altele, de „detribalizare“, afirmare și întărire a orînduirii feudale. În toate regiunile africane în care state și imperii puternice au învins și au subjugat alte state, au zdruncinat și au schimbat vechea organizare tribală, a egalității sociale, apărînd noul fenomen al subjugării în masă a unui popor de către altul, se naște sclavia sub forma sa africană, „domestică“. Ceea ce s-a ignorat, de regulă, în scrierea istoriei acestei perioade a fost reliefarea elementului de rezistență al vechilor state în fața invaziilor. Chiar și atunci cînd europenii au încercat cuceriri prin forța armelor, nu au reușit să obțină decît mici terenuri răzlețe în regiunea de coastă. Unii exploratori sau misionari au căutat să explice fenomenul de rezistență nu prin lupta statelor, a formațiunilor sociale africane, nu prin factori sociali-politici, ci exclusiv prin cei geografici, naturali.

---

[24] Louis C. D. Joos, *op. cit.*, p. 27.

[25] Basil Davidson, *Which Way Africa? The Search for a New Society*, Penguin Books, 1971, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

O direcţie fundamentală a cercetării istoriografiei africane contemporane o constituie analiza modificării raportului dintre Africa şi Europa după aproximativ 500 de ani de relaţii de egalitate. În lucrarea sa *Which Way Africa?*, Basil Davidson surprinde cinci faze principale ale experienţei africane în raport cu Europa [26]: 1) descoperirea reciprocă (comerţul cu mărfuri); 2) comerţul cu sclavi (începutul revoluţiei industriale pentru Anglia şi Franţa); 3) abolirea comerţului cu sclavi (creşterea imperialismului european şi a rivalităţilor economice şi politice); 4) invazia şi subjugarea colonială; 5) etapa relaţiilor cu o Africă independentă [27]. Analiza profundă, comparativă a cauzelor apariţiei comerţului cu sclavi, a consecinţelor acestuia constituie una din direcţiile care concentrează eforturile istoricilor din Africa. Investigarea unui asemenea aspect urmăreşte nu numai latura demografică, a depopulării unor mari suprafeţe, ci sesizarea şi reliefarea consecinţelor sociale adînci, structurale, de ordin economic, politic, juridic, realizîndu-se legătura dintre această realitate istorică crudă şi alt „cataclism" social: subjugarea şi dominarea colonială.

Rezultă, aşadar, că trecutul Africii nu poate fi abordat şi înţeles fără o muncă asiduă de cercetare pe zone, ţări, pentru evaluarea şi scrierea propriei istorii. Este, de asemenea, necesară o integrare a istoriei Africii în istoria universală, deoarece ea nu a evoluat şi nici nu s-a aflat, aşa cum afirma Hegel, în afara istoriei umanităţii.

Comerţul cu sclavi, apreciat de Léopold Sédar Senghor ca „cel mai mare genocid al omenirii", a dus nu numai la o depopulare a unor mari suprafeţe, ci „a frînat dezvoltarea forţelor de producţie în Africa prin însăşi natura acestui negoţ" [28]. Este firesc astfel a nu se căuta cauza rămînerii în urmă a Africii în structura natural-antropologică a populaţiei de culoare, ci în contextul social complex, într-o evoluţie în timp a relaţiilor Africii cu alte continente. Comerţul cu sclavi a constituit cauza care va conduce la o stagnare relativă a dinamicii sociale, la o blocare a evoluţiei normale în Africa, evoluţie care începuse deja în alte părţi ale lumii. În timp ce Europa

---

[26] *Ibidem*, p. 32.
[27] Basil Davidson, *op. cit.*, p. 37-38.
[28] Jack Woodis, *Calea Africii*, Editura politică, Bucureşti, 1965, p. 162.

Scanned with OKEN Scanner

înregistra şi dobîndea tehnici noi de producţie, feudalismul făcînd loc capitalismului, „societatea africană stagna, iar dezvoltarea ei s-a oprit la stadiul primitiv sau al feudalismului elementar“ [29].

Deşi despre comerţul cu sclavi s-a scris mult în istoriografia europeană, este cu totul îndreptăţită opinia formulată de istoricii africani asupra iminenţei unui nou mod de analiză, a unei abordări dintr-o altă perspectivă, aceea a consecinţelor tragice ale acestuia pentru Africa. „Cea mai dezastruoasă migraţie din istoria omenirii“, cum o numeşte Basil Davidson, migraţia forţată a omului de culoare s-a repercutat dureros, poate chiar decisiv, asupra soartei multor colectivităţi africane [30].

Aprecierea obiectivă a colonialismului, conceput în procesualitatea lui, a consecinţelor sale economico-sociale, politice şi culturale pentru popoarele africane, delimitarea locului său în istoria continentului african exprimă o altă direcţie fundamentală a cercetărilor istoriografice africane contemporane. În înţelegerea şi interpretarea istorist-deterministă a colonialismului trebuie pornit — aşa cum remarca Kwame Nkrumah —, de la descifrarea filozofică a doctrinelor imperialismului, precum doctrina exploatării, doctrina paternalismului (tutelei), doctrina asimilării, pentru a se desprinde, în final, relaţia nemijlocită a colonialismului cu imperialismul [31].

Un loc însemnat în literatura de specialitate cu privire la problematica africană îl ocupă analiza şi aprecierea semnificaţiei şi consecinţelor colonialismului asupra existenţei şi perspectivelor de evoluţie ale popoarelor Africii. Numeroşi istoriografi europeni enunţă ipoteze dintre cele mai contradictorii, mergînd pînă la catalogarea colonialismului în paginile istoriei universale contemporane ca momentul care inaugurează „modernizarea“ Africii, deschizîndu-i „deliberat“ calea egalităţii cu restul omenirii. Fiind într-un total dezacord cu o astfel de orientare, africanologul Basil Davidson remarca, adeseori, că nu poate fi o aberaţie istorică mai mare şi o ignorare mai crasă a realităţilor istorice ca aceea de a

---

[29] *Ibidem.*
[30] Basil Davidson, *op. cit.*, p. 11.
[31] Kwame Nkrumah, *The Struggle Against World Imperialism*, Heinemann, London-Mellbourne-Toronto, 1962, p. 1.

Scanned with OKEN Scanner

susţine că civilizaţia, ordinea, legea, moralitatea sau chiar istoria însăşi ar fi început esenţialmente odată cu dominaţia colonială [32]. Perioadă destul de scurtă, raportată la scara întregii istorii a Africii, un episod de cîteva decenii, colonialismul a reprezentat pentru popoarele respective anii cei mai înspăimîntători şi mai traumatizanţi, accentuînd şi accelerînd subdezvoltarea politică şi socială.

Se formulează şi opinii după care aprecierea realistă a colonialismului „nu ar fi încă posibilă, fiind prea aproape în timp", neexistînd detaşarea necesară pentru a distinge pozitivul de negativ. „E prea devreme — opinează cercetătorul englez David Birmingham — pentru a stabili dacă perioada colonială va apărea ca o epocă zguduitoare de prefaceri ireversibile sau ca o jumătate de secol ca oricare altul" [33].

Luînd drept criteriu raportul dintre continuitate şi discontinuitate în istoria Africii, unii exegeţi ai istoriei colonialismului au subliniat existenţa a două tendinţe: una care ar absolutiza momentul continuităţii, al preluării unor structuri socio-politice africane tradiţionale în perioada colonialismului. Întrebarea firească ce se impune în acest caz ar fi aceea dacă aceste structuri au supravieţuit în forma lor „autentic" precolonială, cristalizate în moduri de existenţă şi de gîndire proprii, oferind oamenilor posibilitatea menţinerii şi rezistenţei ca africani în faţa procesului „asimilării" coloniale sau dacă acestea au fost modificate, restructurate, golite de conţinutul lor? O altă orientare, pornind de la exacerbarea momentului discontinuităţii, caută să susţină că „Africanii nu creaseră nimic nici pînă la colonialism, nici în timpul colonialismului", existenţa lor nesemnificînd altceva decît „o tablă curată pe care administratorii europeni puteau scrie orice le convenea" [34]. Substratul afirmaţiei de mai sus este limpede; ea tinde să acrediteze ideea falsă după care

---

[32] Basil Davidson, *The Africans, An Entry to Cultural History*, Penguin Books, 1969, p. 314.

[33] David Birmingham, *Historians and West Africa*, în *Africa Discovers her Past*, edited by J. D. Page, Oxford University Press, London, 1970, p. 57.

[34] F. F. Ade Ajayi, *The Continuity of African Institutions under Colonialism*, în vol. *T. O. Ranger, Emerging Themes of African History*, p. 191.

Scanned with OKEN Scanner

colonialismul ar fi marcat nu numai o etapă nouă, distinctă în evoluţia popoarelor africane, ci, nici mai mult, nici mai puţin, răsăritul de soare, lansarea acestora pe orbita mişcării istorice.

Pentru doctrinarii africani, colonialismul reprezintă mult mai mult decît un episod al istoriei lor, reprezintă în primul rînd, pierderea independenţei celei mai elementare, independenţa de a gîndi, alienarea totală a negrului faţă de modul său de existenţă. Colonialismul conduce la exacerbarea celui mai nesemnificativ aspect în raportul cu omul şi omenescul din el : culoarea pielii. Istoriografia africană rămîne, cum se ştie, prin excelenţă interogativă. Ce a semnificat colonialismul pentru civilizaţia trecută şi pentru evoluţia în viitor a popoarelor africane ? Răspunsurile, departe de a fi complete, de a oferi explicaţii istorice multifuncţionale şi interpretative, constituie căutări şi încercări firești de delimitare, de formulare a unor soluţii care să ofere piste de cercetare inedite şi adecvate.

Subscriind necesităţii unei analize obiective a colonialismului, politologii, sociologii şi istoricii africani formulează judecăţi de valoare care ţin, desigur, de apartenenţa la o anumită orientare politică-ideologică, dar care se întîlnesc în aprecierea unanimă a urmărilor profund dăunătoare pe care dominaţia colonialistă le-a avut asupra fiecărei ţări africane, fără excepţie. În concepţia unor cunoscuţi doctrinari, precum Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Kenneth Kaunda, Julius Nyerere, Ahmed Sékou Touré, colonialismul are consecinţe mult mai adînci decît cele care vizează viaţa economică şi politică, consecinţe ce sînt înrădăcinate în mintea oamenilor [35]. Cu toate că astăzi sistemul colonial devine „una din multiplele frunze moarte din pădurea progresului uman“ — cum spune Jomo Kenyatta —, nu pot fi uitate mijloacele şi scopurile urmărite de fostele puteri coloniale în vederea inocularii unui complex de inferioritate a cetăţeanului de culoare faţă de alb în general, faţă de colonialist în special. Ele au urmărit să spulbere „orice idee cu privire la faptul că africanii ar putea şi ar trebui să fie potriviţi

---

[35] Kwame Nkrumah, *Speech at Conference of Independent African States*, Accra, 15 april. 1958, în *Axioms of Kwame Nkrumah*, Panaf Books Ltd., 1969, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

și pregătiți pentru conducere“ [36]. Iar Ahmed Sékou Touré, analizînd stadiul subdezvoltării în care se află această țară, conchidea că el rezultă, în esență, din rămînerile în urmă „pe planul științei și tehnologiei în care imperialismul a lăsat infrastructura noastră umană, aceea care are drept sarcină să transforme în bunuri utile poporului imensele noastre resurse naturale“ [37].

Alienarea omului de culoare a fost una din consecințele nemijlocite ale colonialismului, care, urmărind crearea unei societăți a elitelor, a impus alte criterii de apreciere a omului, cum ar fi averea și puterea de dominație.

Misiunea istoriei africane de a reda popoarelor autoîncrederea, mîndria și conștiința propriei lor meniri de transformare socială decurge cu prisosință din condițiile deosebite în care tinerele națiuni luptă nu numai pentru eradicarea acestuia, ci și pentru realizarea decolonizării, a africanizării vieții lor sociale, a transformării acestora în adevărați subiecți creatori de istorie.

În cadrul efortului complex de edificare a unei noi societăți, echitabile, umaniste, istoriei îi revine, în concepția unanimă a teoreticienilor africani, menirea de a reda africanului „demnitatea și personalitatea jefuită de colonialiști“, de a le reda „propriul lor sistem de valori pe care societatea lor le-a plămădit de secole și din care ei au fost dezrădăcinați“ [38]. În aceste condiții în fața istoriografiei africane se deschid perspective largi cu privire la coordonatele sociale-politice-ideologice ale Africii contemporane în plin proces de dezvoltare independentă, suverană. Afirmarea națiunilor tinere în curs de formare și consolidare joacă un rol din ce în ce mai important în viața internațională. În procesul mersului lor ascendent, ele se bucură de sprijinul forțelor revoluționare, progresiste din întreaga lume.

Țara noastră, promovînd respectarea dreptului sacru al fiecărui popor de a-și hotărî în mod liber calea dezvoltării viitoare, amplifică continuu legăturile de prie-

---

[36] Jomo Kenyatta, *The Challenge of Uhuru. The Progress of Kenya, 1968 to 1970*, p. 5.

[37] Ahmed Sékou Touré, *Obiective actuale ale dezvoltării economice în Republica Guineea*, în „Era socialistă“, nr. 12, iunie 1973, p. 50.

[38] Tom Mboya, *op. cit.*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

tenie şi solidaritate cu ţările care păşesc pe calea dezvoltării libere, de sine stătătoare. „Ca ţară socialistă şi ca ţară în curs de dezvoltare, România — aşa cum subliniază tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, este legată de aceste ţări prin aspiraţii comune spre progres şi prosperitate, prin lupta pentru abolirea vechii politici de inechitate, pentru promovarea unor relaţii noi, de egalitate între state. De aceea, înscriem relaţiile noastre cu aceste ţări în contextul luptei generale pentru lichidarea subdezvoltării, împotriva politicii imperialiste, colonialiste şi neocolonialiste, pentru asigurarea dezvoltării libere, independente a fiecărei naţiuni“ [39].

*

* *

Problemele istoriei Africii au făcut obiectul unei literaturi de specialitate destul de bogate, dar, în acelaşi timp, foarte diverse ca interpretare. Paradoxal, trecutul Africii a fost abordat de către istoriografia burgheză europeană îndeosebi din afara continentului, pe baza unor surse care nu izvorau din realităţile concrete ale acestuia, ci a mărturiilor şi însemnărilor unor exploratori, navigatori, misionari sau guvernatori coloniali. Mai mult, s-a recurs la interpretări deliberat ostile şi contrapuse adevărului istoric, urmărindu-se, în esenţă, supraestimarea locului şi rolului colonialismului în aceste ţări. Subiectul scrierilor istorice nu l-au constituit, în viziunea acestora, popoarele Africii în existenţa lor milenară precolonială, şi nici modul lor de fiinţare şi supravieţuire din epoca colonială, ci colonialismul european în Africa. Concepută astfel, istoria Africii nu era, de fapt, o istorie a africanilor, ci a „europenilor civilizatori“ în Africa. Pornind tocmai de la această situaţie, orientarea conducerilor politice ale tinerelor naţiuni africane spre o rescriere a istoriei proprii printr-o cunoaştere şi interpretare obiectivă, ştiinţifică a acesteia apare nu numai posibilă, ci şi necesa-

---

[39] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică şi cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conştient şi devotat al societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al comunismului în România, prezentată la Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, 2 iunie 1976*, Editura politică, Bucureşti, 1976, p 79.

Scanned with OKEN Scanner

ră. Raţiuni multiple naţionale, politico-ideologice, spirituale reclamă în viziunea gînditorilor din Africa o schimbare structurală a modului de a face istoria. Una dintre raţiuni, apreciată de către aceştia drept primordială este dobîndirea conştiinţei de sine, a identităţii şi personalităţii politice, sociale, culturale autentice. Cunoaşterea adevărului istoric cu privire la geneza, evoluţia şi afirmarea popoarelor Africii constituie — aşa cum apreciază istoricii africani — nu numai principala cale de dobîndire a conştiinţei de sine, ci şi a prezenţei active în cadrul istoriei universale. Miturile despre absenţa dimensiunii temporal-istorice, a izolării Africii — arată ei — nu pot fi, desigur, spulberate decît printr-o muncă perseverentă a istoricilor autohtoni de relevare a propriului trecut. Chiar dacă „istoria nu poate fi rescrisă — cum sublinia africanologul francez Marc Augé — ea poate fi *reinterpretată*, poate fi regîndită şi nu în mod arbitrar“ [40].

În acest sens istoria este înţeleasă de către conducătorii umanişti, democraţi africani în primul rînd ca istorie a popoarelor. „Nu există istorie în afara poporului“ [41] — remarca Ahmed Sékou Touré —, deci nu se poate concepe istoria în afara luptei şi aspiraţiilor popoarelor africane pentru o existenţă umană întemeiată pe dreptate socială şi libertate naţională, istoria nu poate fi concepută decît într-o organică îmbinare a relaţiei trecut-prezent-viitor.

4

FILOZOFIA SOCIALĂ AFRICANĂ — DIRECŢII ŞI ORIENTĂRI

Filozofia şi cerinţele praxisului social-politic african

În ultimii ani, în cadrul vieţii spirituale africane contemporane se impune tot mai mult atenţiei problema pertinenţei şi necesităţii filozofiei autohtone. Este un „simp-

---

[40] Marc Augé, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, 1977, p. 151-152.

[41] Ahmed Sékou Touré, *La Révolution culturelle*, tome XVII, 1972, p. 154.

Scanned with OKEN Scanner

tom cultural" și, mai mult, unul ideologic că, în procesul complex al decolonizării integrale în care sînt angajate popoarele Africii — filozofiei ca mod de gîndire, ca „armă teoretică" i se acordă o atenție deosebită, fie chiar și prin înscrierea ei în registrul problematic al dezbaterilor ideologice [1]. Într-un moment în care abordările și soluțiile filozofice sînt menite să fertilizeze rezolvarea problemelor umane, culturale, politice și sociale și, totodată, să ofere o întemeiere doctrinară ideologiilor naționale africane, o bază teoretică opțiunilor lor politice, punerea și impunerea filozofiei autohtone ca *obiect* și *subiect* de dezbatere, de confruntare și delimitare teoretică nu este nici întîmplătoare și nici adiacentă.

Direcțiile fundamentale de cercetare și, implicit, de confruntare se înscriu în principal pe cele clasice legate de statutul propriu al filozofiei. Originale sînt cu precădere rațiunile ce le generează cît și soluțiile oferite. Desigur, imperativul întemeierii unei „metafizici africane" nu este preponderent teoretic, și nu exprimă nici trezirea dintr-un „somn dogmatic" ci, cu predilecție, este expresia unor cerințe politice, sociale, spirituale și economice.

Cercetătorii din numeroase țări africane resimt nevoia unor confruntări teoretice în vederea depășirii stadiului contestatar și „critic" în raport cu civilizația Occidentului, cu un moment *autocritic*, analitic, creator, semnificînd un cîștig pe linia clarificării spirituale. Aceasta angajează și impune atenției problema libertății și responsabilității intelectualului african, a rostului acestuia de a „reda popoarelor Africii spiritul lor de inițiativă", spiritul lor de creativitate, autoîncredere. Firește, în prelungirea celor amintite, aceasta înseamnă că dobîndirea conștiinței propriei lor meniri, a propriei lor valori presupune, cum este și firesc, dobîndirea și a conștiinței de altul. Aceste probleme, departe de a fi doar filozofice sînt și politice, etice, sociale impunîndu-se în cele din urmă reflexiei teoretice și determinînd o anumită particularizare a filozofiei africane, cel puțin din unghiurile genezei și funcțiilor.

Afirmarea unor veritabile atitudini spirituale teoretice ce depășesc forma și conținutul unor „înțelepciuni populare", își găsește expresia în conturarea unor orientări care se impun tot mai mult în viața culturală africană.

---

[1] A se vedea Elena Voiculescu, *Filozofia socială africană*, „Viitorul social", nr. 3, 1978, p. 558-563.

Scanned with OKEN Scanner

Etnofilozofia[2] sau filozofia specificității și identității spirituale, care se leagă de numele poetului și omului politic L. Sédar Senghor, orientare dominantă în mai multe foste colonii franceze dar care se confruntă și cu poziții opuse ; *conștientismul*, filozofia decolonizării, fondată de Kwame Nkrumah sensibil influențată de marxism constituie o concepție teoretică de referință, îndeosebi pentru sensurile sale politice, sociale intrinseci ; *umanismul*, filozofie socială cu o anumită influență în unele țări africane, dezvoltată îndeosebi în lucrările președintelui republicii Zambia, dr. David Kenneth Kaunda.

Doctrina socială mai radicală sau chiar de orientare socialistă, înrădăcinată în solul tradițional dar și deschisă și receptivă la înnoirile științei și tehnicii mondiale a fost și este dezvoltată de gînditori africani precum Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Sékou Touré, Samora Machel, Agostinho Neto, ca și de alți teoreticieni și gînditori africani care se pronunță pentru transformări mai pronunțate în conținut, în ritmul înfăptuirii lor, în modalitățile de folosit. Numai ținînd seama de relația genetică dintre filozofiile africane (constituante, structurante, aflate în etape diferite de clarificare conceptuală, de conturare a unor sisteme de gîndire) și realitățile africane (complexe și dinamice), de rolul mediator jucat de ideologia națională, vom putea releva necesitatea istorică a acestora, esența lor preponderent socială.

Desigur, caracterul lor social derivă nemijlocit atît din registrul problematic extrem de complex, reflex al unor realități socio-politice inedite, al unei anumite experiențe sociale africane, cît și al unei anumite finalități ideologice, menite să fundamenteze teoretic opțiunile politice, idealurile și modelele sociale de evoluție.

Accentul pus de către conducerile democrate, progresiste, umaniste ale țărilor africane independente, pe afirmarea identității și personalității culturale proprii, pe necesitatea repersonalizării popoarelor lor, a creării condițiilor de realizare a procesului de decolonizare totală, economică dar și spirituală, a autonomiei de existență dar și de gîndire, de opțiune dar și de acțiune, a descătușării și orientării creativității istorice a maselor relevă sintetic complexitatea problematicii sociale africane.

---

[2] Etnofilozofia în literatura africană este cunoscută sub numele generic de negritudine.

Scanned with OKEN Scanner

Din cerințele praxisului social-politic african, ale întemeierii și fundamentării teoretice a acțiunii popoarelor, statelor, guvernelor, din necesitatea iminentă a operării unor opțiuni politice privind calea de evoluție în viitor se naște, implicit, și necesitatea unor opțiuni teoretice, filozofice. În acest sens, putem releva ca o particularitate a genezei filozofiei sociale africane faptul că opțiunea politică reclamă și condiționează cel mai adesea necesitatea opțiunilor teoretice, că filozofia se impune a fi, cum remarca regretatul dr. K. Nkrumah, „atît o expunere rațională a experiențelor... din trecut, cît și un îndreptar intelectual pentru renașterea ei“ [3].

Ancorarea demersului filozofic în „condițiile de viață ale popoarelor africane“ este apreciată de către doctrinarii autohtoni drept premisa necesară realizării unor sinteze adecvate, în vederea nu numai a înțelegerii realităților africane dar și ale transformării acestora. Dacă filozofia *in nucce* are sensul de „conștiință de sine a unei epoci“, Africa, cu toate rezultatele obținute, se găsește încă în plin proces de dobîndire a conștiinței naționale, se află în faza unor profunde căutări și conceptualizări teoretice, a elaborării unor concepții generale asupra socialului, culturalului, umanului etc.

Astfel, umanul în devenirea și perfectibilitatea sa, culturalul și funcția sa modelatoare și integratoare a vieții sociale, ideologicul, politicul și finalitatea acestora de făurire a unui model de evoluție african ș. a. delimitează spațiile centrale de reflecție.

În viziunea teoreticienilor africani, realitățile din țările lor și ale continentului în ansamblu trebuie să constituie nu numai obiectul, spațiul de reflexie și interpretare, dar pornind de la ele să prefigureze criteriile axiologice, modalitățile de interpretare. Africa nu trebuie să devină doar obiectul interpretărilor atîta timp cît ea nu devine și subiectul acestora — este esența unor poziții teoretice autohtone. Ancorarea demersului filozofic în „condițiile de viață ale popoarelor africane“ este apreciată de către doctrinarii africani drept premisa necesară pentru găsirea „armelor“ teoretice pentru realizarea unor sinteze adecvate, în vederea nu numai a înțelegerii realităților africane dar și a transformării acestora. Sensibil

---

[3] *Some Essential Features of Nkrumaism*, by Editors of The Spark (Accra), Panaf, London, 1970, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

influențat de doctrina socialismului științific, de spiritul politic transformator al acestuia, regretatul Kwame Nkrumah, enunță și argumentează ideea condiționării sociale a filozofiei în genere, a celei africane în speță „a înrădăcinării sale adînci în viața umană“ [4]. Astfel, în viziunea nkrumaistă, africanii vor putea elabora sisteme teoretice explicative și interpretative proprii *numai dacă și în măsura în care* vor porni de la realitățile sociale, politice, culturale în prelungirea și pe temeiul unor spații axiologice proprii, a unui mod specific african de raportare la lume, la realitate. Pentru Nkrumah filozofia are implicit sau explicit un conținut social fiind produsul unui anumit mediu social. În același spirit se remarcă necesitatea ca „Africa să înceapă să se studieze și să se interpreteze pe sine... și propria sa lume, să înceapă a *re*examina și *re*interpreta datele existente asupra sa...“ [5], să aibă în vedere „structurile societale africane, instituțiile sale tradiționale, sistemele de valori și modul său de viață“ [6].

Insistența pe o abordare și interpretare specific negro-africană despre Africa și destinată ei este mai mult decît justificată teoretic și practic dacă ținem seama de faptul că delimitarea specificității filozofiei africane înainte de a deveni preocuparea africanilor a fost problema antropologilor și etnologilor occidentali. Abordarea și tratarea acesteia a fost nu numai diversă dar și eterogenă din punctul de vedere al interpretării genezei și esenței acesteia [7].

---

[4] Kwame Nkrumah, *Consciencism ; Philosophy and Ideology for Decolonisation*, Panaf, London, ed. 1970, p. 29, 41, 56.

[5] Mazi Okoro Ojiaku, *Traditional African Social Thought and Western Scholarship*, „Présence Africaine“, nr. 90, 1974, p. 205.

[6] *Ibidem.*

[7] Lucrările de referință sînt : *Placide Temples* „Bantu Philosophy“ (1945) ; Janheinz Jahn-„Muntu“ (1958) ; Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (1927), ed. revăzută 1957 ; John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (1969) ; Basil Davidson, *The Africans. An Entry to Cultural History* (1969) ș. a. În lucrarea sa *Filozofia Bantu*, P. Temples pornește de la premisa că africanul în societatea tradițională nu se impunea ca individ și personalitate în grupul său, că nu avea o autonomie și nici responsabilitatea unei gîndiri proprii. Pornind de la această premisă, el susține existența unei mentalități specifice africane, a unei „filozofii bantu“. O astfel de poziție satisfăcea atît cerințele africanilor de a vedea reabilitată cultura lor, cît și cele ale etnologilor și antropologilor tradiționali europeni pentru care africanul nu era o

Scanned with OKEN Scanner

Fără a ne propune să intrăm în detaliile discuțiilor ce se poartă în jurul conceptului de „filozofie africană" și fără a emite judecăți de valoare asupra statutului său existențial, asupra istoriei și procesualității constituirii sale, fără a adera necondiționat la o opinie sau alta exprimate pînă astăzi, considerăm necesar a aprecia eforturile de demistificare și demitizare, dificultățile reale ale procesului de constituire și afirmare a unei filozofii autohtone.

Conceptul de filozofie este utilizat în literatura africană contemporană sub cel puțin două accepții care duc nolens volens la modificări de planuri, la transferuri de semnificații și, implicit, la confuzii. Gînditorii africani, partizani ai ideii originalității și specificității africane, a unui „mod tradițional" de a privi și vedea lumea, adepți ai etnofilozofiei (orientare filozofică într-un anumit fel constituită, cu o istorie de peste patru decenii), se referă la filozofie ca la „o viziune colectivistă, un sistem de credințe spontane asupra lumii", ca „înțelepciune condensată a popoarelor africane", și din perspectiva culturii ca trăire subiectivă a civilizației tradiționale, ca asimilare și îmbogățire a valorilor artistice, religioase, politice, morale pentru ei și în raport cu alții, ca identitatea spirituală a negrilor.

Un atare mod de a concepe filozofia conduce, firesc, la o viziune diferită de interpretare a genezei, structurii și finalității ei sociale.

De asemenea, dintr-o astfel de perspectivă filozofia nu mai apare atît ca o chestiune de viitor, de construcție teoretică, sistematică, ci ca o problemă de *re*evaluare a vechilor moduri de gîndire, de raportare la natură și comunitate. Accentul pus în cadrul etnofilozofiei pe elementul de continuitate, de preluare și reluare a valorilor și criteriilor axiologice fundamentale ale filozofiei comunaliste, pe un anumit specific al însuși actului cunoașterii africane în care „obiectele conștiinței nu pot fi separate

---

individualitate în grupul său și deci nu poseda nici capacitatea și nici libertatea de a fi creator de filozofie.

Dintr-o perspectivă opusă abordează această problemă, cu aproape două decenii mai devreme, Paul Radin în *Primitive Man as Philosopher* (1927). El respinge prejudecățile clasice după care, în societățile „non civilizate" individul este în întregime dizolvat în colectivitate, incapabil de a gîndi prin el însuși și concepe lucrarea ca „un studiu al omului excepțional în societățile primitive" (cf. Paul Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, p. 79-136).

Scanned with OKEN Scanner

de subiectul conștient", și unde spre deosebire de rațiunea europeană analitică și discursivă prin utilizare „cea africană e intuitivă prin participare" [8], își găsește justificarea în structura intimă a acestei orientări, ca și în finalitatea sa socială.

Insistența unor gînditori africani pe ideea existenței unei filozofii tradiționale, a unui mod specific de raportare a individului la univers și sine, a unei „înțelepciuni" care trebuie să constituie un punct de plecare în construirea noilor filozofii are multiple rațiuni. Una dintre acestea, și nu cea mai puțin însemnată, ar fi aceea de a reabilita și demonstra capacitatea egală a omului de culoare cu a albului de a gîndi și interpreta universul, oricît de diferite ar fi manierele lor de raportare. Afirmînd existența „unui mod african distinct de a privi lucrurile, a unui sistem logic propriu..." [9], a unor forme originale „de organizare socială și a unor demersuri intelectuale... ale popoarelor Africii", a unei „viziuni proprii asupra lucrurilor" [10], „a unei filozofii africane asupra morții și vieții, a unui concept african al distanței (temporale și spațiale)..." [11], a unei concepții africane asupra individului și relației cu colectivitatea, doctrinarii autohtoni certifică necesitatea ca popoarele Africii secolului XX să înțeleagă că trebuie să aibă o independență de gîndire. Trebuie să știm — observa profesorul de filozofie Issiaka Prosper Laleye din Mauritania —, „*de ce* trebuie să gîndim, de unde trebuie să pornim pentru a ajunge să gîndim prin noi înșine, conturîndu-ne propriile metode în vederea realizării propriilor obiective" [12].

Tema unității și identității spirituale africane, a unității culturale a popoarelor africane nu numai ca proiect dar și ca realitate, a unității în diversitate a depășit forma studiilor, intervențiilor, tezelor de doctorat și s-a înscris ca subiect al unor forumuri naționale, interzonale și con-

---

[8] L. Sédar Senghor, *On African Socialism*, Pall Mall Press, London and Duumon, p. 73.

[9] Kenneth Kaunda, *A. Humanist in Africa*, Longmans, 1966, p. 29.

[10] Ahmed Sékou Touré, *A propos de la negritude. La negritude et la 5-ème colonne*, în „Revolution Démocratique Africaine", nr. 46, p. 236-237.

[11] Mazi Okoro Ojiaku, *op. cit.*, p. 212.

[12] Issiaka Prosper Laleye, *Le mythe : création ou recréation du monde ? Contribution à l'élucidation de la problematique de la philosophie en Afrique*, „Présence Africaine" nr. 99—100, 1976, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

tinentale. Implicit sau explicit problema statutului filozofiei africane s-a impus discuției în cadrul celui de-al doilea precolocviu asupra „Civilizației Negre și Educația" (Dakar, 30 oct. — 5 nov. 1974), la „Conferința interguvernamentală a U.N.E.S.C.O. asupra politicilor culturale în Africa (Africa-cult)" — Accra, nov. 1975 [13], argumentîndu-se într-o formulă sintetică că *„filozofia reprezintă dimensiunea fundamentală a identității africane"*. Din această perspectivă este necesar de a o elibera de „presupozițiile occidentale" pentru a-i permite omului negru o mai adîncă cunoaștere a moștenirii proprii dar și a dialogului cu alții..." [14].

Dintr-o altă viziune de abordare a problemelor filozofiei în general, a celor africane în speță, ținîndu-se seama atît de stadiul qvasi sincretic în care se mai află cultura africană cît și de particularitățile și cerințele demersului filozofic unii cercetători autohtoni întreprind o analiză a filozofiei ca o chestiune de *viitor*, ce se cere a fi construită.

Cu aproape două decenii în urmă K. Nkrumah sublinia în lucrarea sa „Consciencism" că va trebui creat în viitor „conținutul intelectual al filozofiei".

Astăzi aceste probleme au fost abordate în teze de doctorat, au constituit temele unor dezbateri teoretice și s-au finalizat într-o literatură filozofică demnă de remarcat.

Paul Hountondji într-o lucrare recentă „Sur la philosophie africaine" fructificînd preocupările constante în acest domeniu oferă o abordare și cu precădere o deschidere ce reține atenția.

Înțelegînd filozofia ca *sistem* deschis perfectibil, ca fiind o sinteză dialectică a caracterului cumulativ și mutațional, apreciază că *există* o filozofie africană și totodată că ea se află pe cale de a opera „prima sa mutație decisivă". În ce sens ? Sub o vizibilă influență althuseriană, autorul amintit apreciază că prima condiție a unei filozofii este existența reală a unei practici științifice, iar aceasta implică cu necesitate scrisul. Civilizația și cultura tradițională, cu precădere orală, a putut ea permite și constitui formarea unei tradiții științifice, a unei cunoașteri discursive, conceptuale ?

---

[13] A se vedea „Présence Africaine" nr. 92, 1974, și nr. 98, 1976.
[14] *Rapport général à 2-e Pré-Colloque sur „Civilisation Noire et Education"*, „Présence Africaine" nr. 92, 1974, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

În acest sens opinia sa este că civilizațiile africane nu puteau să dea naștere la o cunoaștere discursivă, conceptuală, științifică, în sensul cel mai riguros al termenului atîta timp cît ele nu suferiseră „schimbarea și transformarea profundă de astăzi" a trecerii încetul cu încetul spre civilizații scrise.

Este implicată aici o distincție pertinentă între cunoașterea comună și cunoașterea de tip științific și filozofic. În acest sens el subliniază că: Africa precolonială își acumulase în mod sigur o bogată cunoaștere a realității, modalități și tehnici eficiente care au fost transmise pe cale orală din generație în generație și care se mai mențin încă și astăzi în viața satelor și orașelor.

Modalitățile tradiționale de cunoaștere, o veritabilă moștenire, se cer a fi *culese, sistematizate* și *integrate* într-un tip modern de raportare la realitate.

Este de datoria filozofilor, cercetătorilor, sociologilor de a realiza saltul de la o raportare intuitivă, spontană, empirică, de la o reflectare artistică, religioasă, la o cunoaștere conceptualizată, teoretizată.

După convingerea sa „nu deformînd tradiția filozofică existentă se va putea elabora o filozofie africană autentică, o filozofie care să fie și cu adevărat filozofie și care să fie și cu adevărat africană, și nici deformînd sau ignorînd moștenirea filozofică internațională se va putea filozofa cu adevărat, ci, dimpotrivă, asimilînd-o..." [15].

Astfel, necesitatea rezolvării unor deschideri și confruntări, a angajării unui dialog la nivel zonal, continental și internațional este din ce în ce mai mult resimțită de gînditorii și cercetătorii africani.

Căpătînd o audiență tot mai largă, concepția conform căreia filozofia este „o reflexie metodică, ce vizează universalul..." [16], o creație *individuală, liberă, conștientă,* analiza condițiilor, atenția cercetătorilor este orientată spre întemeierea demersului intelectual, a saltului de la creația colectivă, spontană, a înțelepciunii comunității, la *o creație individuală, liberă.* Elaborarea unor construcții teoretice adecvate „discursului teoretic universal", prin depășirea empiriei și trecerii sensibilului în inteligibil" [17].

---

[15] Paul Hountondji, *Sur la philosophie africaine,* Paris, Flammarion, 1977, p. 129, 133-136.

[16] Paul Hountondji, *op. cit.,* p. 72.

[17] Jacques Howlett, *La philosophie africaine en question,* „Présence Africaine" nr. 91, 1974, p. 18-19.

Scanned with OKEN Scanner

Totodată va permite restructurarea obiectului reflexiei filozofice nu doar printr-o simplă deplasare tematică de la lumea mitico-religioasă „a grupului social-religios“ [18], a idolilor tradiționali la lumea socio-politică contemporană, ci printr-o modificare a opticii de abordare și interpretare din perspectiva funcțiilor sociale, transformatoare, practice ale filozofiilor. „*A filozofa în Africa astăzi* — scrie Paul Hountondji — reclamă a ține seama de prețul inestimabil al *libertății de exprimare...*“ [19]. Depășirea obstacolelor economice, politice, eliberarea de structurile dominatoare ale trecutului, realizarea libertăților democratice prin raportare „*critică*“ și „*autocritică*“ la propriile realități se conturează drept condiția necesară oricărei „*dezvoltări teoretice*“ și în final oricărui progres politic și economic real.

Impunîndu-se în planul dezbaterilor filozofice africane, gînditorul camerunez Marcien Towa, în consens cu opinia formulată de Paul Hountondji și Laurent Arkundi, corelează momentul filozofic în Africa cu însăși procesul eliberării și apreciază că popoarele și națiunile tinere ale continentului său nu pot fi preocupate de „suplimentul de suflet“ pe care îl pot aduce Europei atîta timp cît nu-și vor consolida independența și nu vor înfăptui decolonizarea reală.

Elaborarea filozofiei este un act de cultură ce reclamă specializare și creație individuală, afirmă autorul amintit dar „în realitate, nici o dezvoltare culturală de mari proporții nu va fi cu putință în Africa, înainte ca ea să făurească o putere materială capabilă să-și asigure suveranitatea și puterea de decizie nu numai în domeniul politic și economic, dar și... pe tărîm cultural...“ [20].

Filozofie și ideologie națională

Multicondiționată și procesuală, filozofia socială africană prezintă, desigur, anumite particularități. Una dintre acestea este și simbioza filozofiei cu ideologia.

---

[18] Cf. Paul J. Hountondji, *Histoire d'un mythe*, „Présence Africaine“ nr. 91, 1974, p. 4.

[19] Paul Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, p. 77.

[20] Marcien Towa, *Essai sur la problematique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaundé, Ed. Cle, 1971, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

Aflată în faza unor substanțiale delimitări și clarificări, a conceptualizărilor, a cristalizării criteriilor de asimilare, de valorizare, a conturării „unui corp de idei, valori sau credințe prin care africanul să se conceapă ca om, societatea ca pe o organizare statală, politică..." [21], filozofia africană se interferează și este implicată și în dezbaterile teoretice în jurul unor concepte cum ar fi cele de cultură, ideologie, artă și istorie, umanism și familie, evoluție și revoluție socială, modernizare și africanizare etc. Totodată, conturarea unor concepții specifice cu privire la independență și decolonizare, identitate și personalitate culturală, cu privire la educație — reclamă o filozofie.

Astfel, în optica gînditorilor africani decolonizarea semnifică mai mult decît independența politică, economică și socială, semnifică ceea ce s-ar putea numi o decolonizare integrală a naturii umane în toată complexitatea ei, urcînd pînă la independența teoretică, reflexivă, filozofică și culturală.

Susținerea tezei identității, a specificității culturale, a personalității fiecărui popor în marea familie a popoarelor africane, ridicarea acesteia la rangul de paradigmă în cadrul unor curente și orientări cum este etnofilozofia, este totodată reclamată și de ideologiile africane umaniste, democrate al căror ax central îl constituie, cel mai adesea, imperativul repersonalizării, al redobîndirii de către africani a identității de gîndire, opțiune și acțiune.

Identitatea culturală — lozincă politică, obiectiv strategic și temă de reflexie filozofică semnifică „experiența globală a unei personalități culturale" ce traduce sintetic necesitatea unei filozofii în vederea conștientizării popoarelor, a participării acestora „după propria lor viziune asupra lumii și a opțiunilor lor naționale cu privire la propria lor dezvoltare..." [22].

Pentru ca filozofia să-și poată realiza funcția de dimensiune fundamentală a identității și specificității africane, trebuie să constituie „unul din fundamentele educației omului negru" [23].

Discuțiile și controversele teoretice centrate în jurul tezei identității culturale africane impun tot mai pregnant

---

[21] Mazi Okoro Ojiaku, *op. cit.*, p. 205.

[22] *Identité culturelle et développement*, în „Présence Africaine" nr. 98, 1976, V.

[23] *Rapport général à 2-e Pré-Colloque sur „Civilisation Noire et Education"*, în „Présence Africaine", nr. 92, 1974, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

oportunitatea unor principii teoretice-interpretative și metodologice specifice, a unei filozofii africane a culturii, a istoriei. Căutările teoretice și metodologice care definesc cel mai adesea încercările de interpretare a specificului realităților africane, a soluțiilor oferite multiplelor interogații care asaltează frontul ideologic nu este atît un semn de slăbiciune, de compromis cît unul de sesizare și depistare a unor corolare teoretice capabile să ofere cadrul interpretativ al acestora. Necesității unei anumite deschideri filozofice, unei anumite raționalități în interpretarea socialului african, în speță cultural, caută să-i răspundă africanologii autohtoni. În acest sens, profesorul de filozofie din Camerun, Fabien Eboussi Boulaga, apreciază că în definirea identității și personalității culturale africane, cel mai adesea se recurge la raportarea acesteia la cultura modernă europeană, operîndu-se o delimitare prin negații, accentuîndu-se mai mult ceea ce *nu* este, ce *nu* are ea decît prin ce este și ce are ea. Dar, subliniază autorul susmenționat „unitatea culturilor africane nu apare numai din faptul că ele se opun marilor civilizații", nu numai din și printr-o raportare la o civilizație „dominantă", deoarece un atare unghi de abordare și interpretare ignoră subiectul viu al acestei culturi, negro-africanul, „modul în care acesta se prezintă pe sine în cultură, în muncă, în relațiile cu sine și cu alții, în stăpînirea lucrurilor, în relația sa cu timpul și spațiul..." [24].

În acest sens există opinia cvasiunanimă că filozofia este chemată a constitui „unul din fundamentele educației omului negru pentru a-i permite acestuia o mai adîncă cunoaștere a moștenirii proprii ca și a unui dialog... cu alte tradiții filozofice" [25]. Din această perspectivă educația este înțeleasă ca un proces complex concomitent de *înrădăcinare* creatoare în solul african și de *deschidere* spre ceea ce este nou, cunoaștere, tehnică, experiență socială mondială, spre „valorile hrănite de alte civili-

---

[24] Fabien Eboussi Boulaga, *L'identité negro-africaine*, în „Présence Africaine", nr. 99/100, 1976, p. 17.

[25] *Rapport général à 2-e Pré-Colloque sur „Civilisation Noire et Éducation"* (Dakar, 30 oct.—5 nov. 1974), în „Présence Africaine", nr. 92, 1974, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

zații“ [26]. Referindu-se la una din funcțiile filozofiilor africane, cercetătorul camerunez, Marcien Towa, surprindea rolul acesteia nu atît în explicarea și interpretarea a ceea ce este Africa contemporană, delimitată de tradiționalul autohton și de modernul străin cît, cu deosebire, în posibilitatea de a oferi cadrul pentru a răspunde la întrebarea „ce trebuie să devină Africa“, însușindu-și „cuceririle spiritului științific și sfărîmînd idolii... trecutului“ [27].

Chemată să permită și să realizeze baza teoretică a coeziunii sociale, a integrării într-un tot unitar și organic a diverselor și multiplelor segmente și elemente ale spiritualității africane — filozofia are un profund conținut ideologic. La rîndul ei cultura africană nu se prezintă ca un tot omogen ci conține segmente distincte „unul ce cuprinde modul tradițional de existență; al doilea care se definește prin prezența tradiției islamice...; și, în final, segmentul care reprezintă pătrunderea tradiției creștine și a culturii vest-europene în Africa...“ [28]. Tocmai de aceea în concepția multor gînditori africani, întrucît fiecărui tip de cultură îi corespunde o anumită ideologie, realizarea unei coeziuni ideologice, bază a unei coeziuni sociale se impune ca o necesitate.

În viziunea nkrumaistă, filozofiei conștientiste îi revine rolul de a înfăptui integrarea spirituală, culturală, de a pregăti și orienta revoluția socială. După convingerea africaniștilor, astăzi filozofiei africane îi revine totodată menirea realizării osmozei spirituale, a valorilor izvorîte din realitățile și reflecțiile ideatice ale diverselor grupări etnice atît în interpretarea trecutului și prezentului, cît și, cu atît mai mult, în prefigurarea viitorului. Sinteza filozofică se reclamă a fi — menționa Kwame Nkrumah —, generală și specifică; generală „deoarece izvoarele sale intelectuale vin din fondul comun al cunoașterii“ și specifică întrucît se naște și dezvoltă *din* și *prin* interpretarea unui anumit mediu social, din perspectiva oferită de anumite cadre culturale și slujind în cele din

---

[26] *Allocution de L. Sédar Senghor, président du Senegal, Pré-Colloque sur Civilisation Noire et Éducation*, în „Présence Africaine“, nr. 92, 1974, p. 28.

[27] Cf. Marcien Towa, *Essai sur la problematique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaundé, Ed. Clé. 1971.

[28] Kwame Nkrumah, *op. cit.*, p. 68.

Scanned with OKEN Scanner

urmă o anumită societate, realizînd „baza teoretică a coeziunii intelectuale“ [29].

Depășind granițele etniilor, națiilor și popoarelor, filozofiile africane reprezentative poartă implicit amprenta epocii contemporane, a sistemelor teoretice influente ale contemporaneității, ale filozofiilor realiste, democrate, umaniste, a materialismului istoric.

În optica cercetătorilor autohtoni, filozofiile sociale africane sînt chemate să fie sau să devină filozofii naționale, menite să întemeieze „dimensiunea fundamentală a identității și specificității africane“ (etnofilozofia sau negritudinea), să ofere „baza teoretică a conștientizării maselor“, să fie filozofia eliberării și decolonizării (conștientismul), să devină un *modus vivendi* prin idealurile și obiectivele pe care le întemeiază în vederea redobîndirii independenței de a gîndi, alege și acționa (umanismul), să fie elementul integrator al vieții spirituale, fundamentul cultural al educației omului african în spiritul tezei prin forțe proprii.

O particularitate o prezintă aceste filozofii și din punctul de vedere al raportării la alte sisteme de gîndire, al asimilării unor concepte, principii teoretice, optici de interpretare necesare fazelor de început, de clarificări și conceptualizări.

Opțiunea pentru o anume filozofie (existențialistă, fenomenologică, psihanalitică, neotomistă, structuralistă, evoluționistă și, nu în ultimul rînd, dialectic materialistă), relevă că împrumuturile operate nu sînt accidentale ci multideterminate.

Din complexitatea condiționărilor se pot enumera cîteva, fără a le ierarhiza valoric: formația intelectuală a gînditorului respectiv (cunoscut fiind faptul că datorită dependenței coloniale cea mai mare parte a intelectualității africane a fost instruită în școlile occidentale ale fostelor metropole, de unde și o anumită diferențiere între formațiile lor spirituale franceză, engleză, portugheză etc.); angajarea politică a acestuia, de reținut fiind faptul că fondatorii principalelor filozofii sociale africane sînt sau au fost practicieni politici conducători ai mișcărilor de eliberare națională, șefi de state, guverne și țări

[29] *Some Essential Features of Nkrumaism...*, p. 102.

care militează pentru un anumit ideal politic, promovează o anumită ideologie națională. Tocmai în acest sens sublinia Kenneth Kaunda : „Eu nu sînt un filozof de catedră. Întreaga viață mi-am închinat-o luptei pentru libertate în Africa. Arena politică, mai degrabă decît biblioteca, mi-a fost locul de studiu“ [30].

Angajante atît prin obiectul reflecției și cu precădere prin finalitatea lor, filozofiile sociale africane și gînditorii autohtoni nu numai că nu se „complac“ într-o compilare a dicționarelor și nici nu „se afundă în propria lor izolare“ [31] cum remarca Nkrumah ci, avînd ca exemplu creația marilor filozofi interesați „în înțelegerea realității sociale și bunăstării umane“ și fiind exponenți politici, spirituali ai maselor, creează o filozofie care să fie călăuză teoretică a luptei lor politice.

Un alt element care condiționează într-o mare măsură raportarea intelectualilor africani la un sistem filozofic sau altul este ideologia pe care ei o reprezintă și pe care urmăresc să o fundamenteze din punct de vedere teoretic.

Opțiunea pentru unele teze, principii, concepte din sistemele filozofice influente ale contemporaneității este totodată condiționată și de gradul de cunoaștere și asimilare a propriei spiritualități, a patrimoniului cultural, depășirea de către cercetător a situației de dublă alienare [32] (față de cultura occidentală datorită statutului de fost colonizat, de om de culoare și față de cultura autohtonă datorită formării și instruirii sale în afara Africii, într-o limbă și spiritualitate străină familiei, etniei, poporului său). Situarea pe anumite poziții sociale, exprimarea și apărarea intereselor și aspirațiilor de egalitate, dreptate socială și națională ale maselor, promovarea valorilor umanismului tradițional constituie în cele din urmă factorul ce oferă intelectualilor africani un criteriu sigur de alegere și valorizare a unor principii și teorii de referință.

Răspunderea gînditorului african este mai mult decît individuală, este socială și aceasta deoarece filozofia sa, pentru a se elabora, trebuie să slujească o ideologie, trebuie să ajungă la mase și să fie asimilată de a-

---

30 Kenneth Kaunda, *A Humanist in Africa...*, p. 19.
31 K. Nkrumah, *op. cit.*, p. 54.
32 A se vedea Abdou Moumouni, *Education in Africa*, Andre Deutsch, Ltd., 1968.

Scanned with OKEN Scanner

cestea. De aceea în raportarea la o altă filozofie, menţiona cu totul îndreptăţit Nkrumah, trebuie surprinsă şi apreciată cel puţin o dublă relaţie a acesteia „cu contextul istoriei intelectuale căreia îi aparţine şi în contextul mediului social în care s-a născut“ şi cu cerinţele şi cadrele socio-spirituale ale culturii africane ; de asemenea, o detectare a măsurii în care filozofia respectivă poate constitui un sistem de referinţă, poate oferi anumite principii teoretico-metodologice, „poate sluji dezvoltării culturale şi potenţării societăţii umane“ [33]. Gînditorul respectiv îşi pune, de asemenea, amprenta subiectivităţii şi personalităţii sale atît în crearea unui sistem teoretic şi, implicit, în referirea la alte sisteme. Astfel, negritudinea poartă amprenta spiritului fondatorului ei — poetul şi omul politic, culturologul şi estetul, Léopold Sédar Senghor, a cărui vocaţie de fond a fost, cum sublinia rectorul Academiei Chancelier de la Universitatea din Paris, Robert Mallet, „de a realiza simbiozele Africii şi Europei, ale estetului şi socialistului... ale poeziei şi politicii, ale tradiţiei şi modernismului“, reuşind să „glorifice în poezie frumoasele raţiuni ale politicii şi în politică înţelepciunea raţiunilor inimii“ [34].

Conştientismul sau nkrumaismul este filozofia angajării politice, a acţiunii pozitive şi poartă amprenta personalităţii lui Nkrumah, un revoluţionar al Africii, cum este apreciat de africanologii autohtoni şi străini, posedînd „o deosebită putere intelectuală şi o viziune teoretică revoluţionară“ [35], o minte clarvăzătoare, numit în limba tradiţională OSAGYEFO. El a fost „atît un arhitect cît şi un inginer, un profet şi un conducător, un gînditor şi un constructor“ [36], făcîndu-şi de timpuriu debutul în viaţa politică nu numai naţională şi continentală dar şi mondială. Adînc înrădăcinat în solul african, Julius Nyerere promovează cu precădere o filozofie a bizuirii pe forţele proprii, o filozofie a eliberării, socialistă şi democrată. „Democraţia şi socialismul — sublinia preşedintele Tanzaniei la un deceniu după Declaraţia de la Arusha (1967) reclamă o conştiinţă matură şi de masă a demnităţii şi egalităţii bărbaţilor şi femeilor ; o intoleranţă dinamică şi de masă

[33] K. Nkrumah, *op. cit.*, p. 55.
[34] Robert Mallet, *Hommage à L. Sédar Senghor*, în „Présence Africaine“, nr. 99/100, 1976, p. 285-286.
[35] *Some Essential Features of Nkrumaism...*, p. 12, 15.
[36] *Ibidem*, p. 16.

față de tiranie ; un grad al maturității și integrității celor investiți cu responsabilitate de către stat și societate ; un anumit nivel al avuției naționale și personale..."[37] pe care Tanzania nu-l posedă, avînd încă de luptat cu dușmani vechi dar încă neînvinși ca : malnutriția, sărăcia, ignoranța, precum și cu o serie de dușmani travestiți în birocrație, incompetență, delăsare.

Aceste păcate fac, relevă Nyerere, ca problema libertăților umane să fie încă abstractă, să fie încă un ideal și care nu se va putea realiza decît prin construirea „unui stat democratic care nu poate exista fără să nu fie socialist și invers"[38].

Viziunea sociofilozofică africană și concepția materialismului istoric

În rețeaua atît de complexă a determinărilor, în procesul complex și pluridirecționat al constituirii filozofiilor sociale africane, un loc și un rol deosebit îl are materialismul istoric. Apreciat pentru forța sa de a fi „schimbat cursul istoriei în multe țări ale lumii, de a fi o doctrină dinamică și revoluționară", pentru perspicacitatea și geniul creatorilor săi, pentru „analiza strălucită pe care a făcut-o Marx societății capitaliste în care a trăit"[39], pentru contribuția majoră la civilizația contemporană constituind „nu numai o metodă ci și o doctrină, o nouă imagine asupra viitorului, o ideologie (Weltauschaunng)"[40], concepția materialist-istorică constituie nu numai pentru orientările partizane ci și pentru cele adverse un sistem teoretic de referință.

O încercare de a surprinde relația filozofie africană — socialism științific, evidențierea raportării la acesta ca moment distinct și intrinsec majorității filozofiilor sociale africane socialiste, democrate, umaniste invită din capul locului la o abordare dialectică, nuanțată, proce-

---

[37] Julius Nyerere, *Some Aspects of Liberation*, în „Africa", nr. 53, January 1976, p. 15.

[38] *Ibidem*.

[39] Julius Nyerere, *Freedom and Socialism*, în vol. *On Socialism*, Oxford University Press, Dar-Es-Salaam, 1969, p. 41.

[40] L. S. Senghor, *On African Socialism*, Pall Mall Press, London (trad. din lb. franceză).

Scanned with OKEN Scanner

suală. Cunoașterea și asimilarea principiilor fundamentale ale filozofiei materialist-dialectice de către gînditorii africani prezintă importante particularități. Una dintre acestea ar fi faptul că raportarea la doctrina științifică revoluționară nu se realizează *din* și *în cadrul* unor sisteme filozofice sau teorii politice deja constituite, nu iau forma și conținutul unor confruntări teoretice, conceptuale, a unor dezbateri, *ci* referirea se face, îndeosebi, în procesul elaborării, al conturării acestora. Intelectualii africani se raportează la socialismul științific în măsura în care principiile și metoda sa pot sluji construcțiilor lor teoretice, conceptuale. Prin conținutul său preponderent social și prin finalitatea sa politică, filozofia africană nu poate eluda în procesul cristalizării sale concepția dialectic materialistă asupra socialului, asupra istoriei.

Întrucît în unghiul de incidență al reflexiei teoretice africane intră cu deosebire problemele socialului, politicului, umanului, culturalului, unii intelectuali africani acordă o atenție deosebită viziunii materialiste asupra determinismului social, libertății și responsabilității, corelațiilor economic-politic, structură-suprastructură, umanism-cultură-ideologie, metodei sale dialectice, a implicațiilor transformatoare ale acesteia ca și doctrinei socialismului științific și conceptelor sale de bază — clasă, revoluție, ideologie etc.

Sesizarea esenței și valorii internaționale a socialismului științific de către unii gînditori africani, a faptului că acesta „nu este preocupat de schimbarea (transformarea) unei singure națiuni“ [41], ci el este „o doctrină revoluționară cu implicații internaționale“ [42], nu înseamnă desigur absența unor opinii diferite, a unor mari deosebiri „mergînd de la recunoașterea principiilor socialismului științific, pînă la poziții difuze și contradictorii din punct de vedere politic și ideologic“ [43].

Demn de remarcat este nu atît o modalitate sau alta de apropiere de socialismul științific, nu atît accentele care se cer a fi regîndite, cît cu precădere *tendința* gene-

---

[41] Thomas Kanza, *op. cit.*, p. 46.
[42] *Ibidem*, p. 102.
[43] Leonte Răutu, *Procesul revoluționar mondial — esența progresului istoric*, în vol. *Progresul istoric și contemporaneitatea*, Editura politică, București, 1976, p. 179.

Scanned with OKEN Scanner

rală de a se raporta la el ca la un sistem de referință central, de a căuta în spiritul de analiză și interpretare al acestuia soluțiile originale corespunzătoare problemelor lor vitale.

Filozofia lui Marx — așa cum aprecia E. Fromm — și-a găsit o largă audiență în țările Asiei și Africii nu numai pentru realizările economice ale țărilor socialiste ci, „pentru rațiunile morale, de justiție, egalitate și universalitate care sînt inerente socialismului marxist“ [44].

Influența exercitată de socialismul științific în raport cu filozofiile africane contemporane este ea însăși complexă și procesuală. Modul de cunoaștere și asimilare a concepției materialist-istorice prezintă particularități în funcție de formația intelectuală a gînditorului respectiv, de referirea la surse originale sau la comentariile unor apologeți ai concepțiilor retrograde. Totodată, apropierea de socialismul științific, de înțelegerea și asimilarea principiilor sale fundamentale, a spiritului său creator este și ea procesuală înregistrînd momente de ezitări, tatonări, de surprinderi parțiale a valorii acestuia. Gînditorii africani de prestigiu resimt necesitatea de a opera distincții de principiu între filozofia marxistă, teoria socialismului științific, pe de o parte, și un anumit model socialist, o anumită experiență socială socialistă, pe de altă parte. Fără a respinge de plano socialismul științific, dar invitînd la o recitire și regîndire a lui dintr-o perspectivă africană, fără a se opera identificări mecanice între capitalism și comunism (prezente cu precădere în faza de început), fără a fi comuniști dar nici anticomuniști, gînditorii africani sînt în unanimitate împotriva oricărui import de model social prefabricat, a oricărui mimetism ideologic, a oricărei abdicări de la dreptul legitim al popoarelor de a fi independente și în modul lor de a gîndi, de a-și prefigura viitorul. În acest sens remarca unul din cercetătorii autohtoni ai fenomenului african : „Nu există... modele de import în materie de dezvoltare. Fiecare popor creează propriul său model, ținînd seama de caracteristicile proprii acestui popor“ [45].

---

[44] Erich Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, Petit bibliothèque Payot, 1961, p. 8.

[45] Christophe Dailly, *Jeunesse et culture nationale*, în „Présence Africaine“, nr. 88/1973, p. 191.

Scanned with OKEN Scanner

Subordonînd creația sa identității și specificității culturale africane, elaborării unui model propriu senegalez, Léopold Sédar Senghor se referă la marile sisteme teoretice contemporane și, implicit, la socialismul științific. După propria-i mărturisire, opțiunea pentru o asemenea orientare politică l-a determinat să analizeze socialismul științific din unghiul de vedere al obiectului, metodelor și tehnicilor sale, să ia contact cu „materialismul... istoric", să înțeleagă și să aprecieze meritul clasicilor de a fi văzut locul omului în societate, în producerea vieții lui reale, de a fi început „prin descrierea praxisului uman înainte de a-l teoretiza..." [46]. Cu aproape trei decenii în urmă pornind de la principiul dialectic al unității dintre teorie și practică (cu referiri directe la concepția lui Marx și Engels cu privire la acesta) enunța teza necesității *re*gîndirii și *re*citirii socialismului științific *din* și *prin* perspectiva oferită de realitățile Africii contemporane. Invitația la o raportare creatoare, în vederea unei preluări selective, este întemeiată în viziunea senghoriană pe faptul că, deși „realitățile Africii nu sînt identice cu cele ale Europei" în cele din urmă acestea nu pot fi înțelese și transformate în afara metodei dialectice și a principiilor umaniste. Dacă metoda este călăuza, umanismul este punctul de plecare și finalitatea noii concepții, observă Senghor, deoarece premisa concepției materialist-istorice sînt oamenii „nu într-o izolare fantastică, ci în procesul efectiv, empiric..." al existenței lor. Este necesar, după opinia sa, a gîndi socialismul *în* Africa și *pentru* africani, nu în sensul de a respinge rațiunea discursivă ci în sensul de a menține echilibrul, de a nu ignora specificitatea africană, de a simți și imagina [47].

Întreprinzînd o analiză concretă în spirit dialectic a societăților africane, Senghor relevă anumite determinări specifice acestora : existența și menținerea încă a structurilor de dependență create de colonialism nu numai în viața economică, socială și politică, dar și în mentalitatea și spiritualitatea popoarelor ; starea de subdezvoltare a Africii, stadiile diferite de evoluție în care se află popoarele (tribale, feudalo-gentilice, capitaliste) ;

---

[46] L. Sédar Senghor, *On African Socialism*, Pall Mall Press, London and Dunmon, p. 109.
[47] L. Sédar Senghor, *Pour une rélecture africaine de Marx*, p. 10.

absența unor economii naționale cu toate consecințele ei, absența unui proletariat african și a luptei sale de emancipare socială, absența în principiu a unei structuri de clasă; exploatarea în Africa, spre deosebire de cea din Europa, a fost în primul rînd rasială și apoi socială, a fost rezultatul dominării națiunilor sărace de către cele bogate; în consecință, prezența acestor particularități fac ca problema majoră a socialismului african să fie mai puțin aceea de a suprima inegalitatea de clasă, din sînul aceleiași națiuni, cît aceea existentă între popoare, între națiunile sărace și bogate [48].

Din perspectiva senghoriană, socialismul științific este o metodă, singura capabilă să interpreteze științific aceste realități. În acest sens, „a rămîne credincios socialismului înseamnă ca, înfruntînd aceste realități... să alegem noi *metode*, noi tehnici, noi mijloace mai moderne și mai perfecționate" [49].

Nimeni nu neagă „că mijloacele recomandate de Marx sînt încă valide..." [50], subliniază în repetate rînduri Senghor, că teoria socialismului „este analiza obiectivă a situației sociale dintr-o țară dată la un moment dat..., că el este alegerea celor mai efective mijloace de a transforma situația prin rezolvarea contradicțiilor..." [51]. Senghor invită la o *re*citire a acestuia din perspectiva Africii care să devină „un vast atelier de cercetare pentru a crea o nouă civilizație în spiritul ei și a lumii secolului XX". Senghor oferă astfel încercări originale de interpretare a determinismului dialectic, a relației natural-spiritual, cultural-social, politic-economic, etnie-națiune, patrie, enunțînd unul din principiile explicative și metodologice ale filozofiei sale — teza priorității factorului cultural în procesul dezvoltării. De ce această suprapriorite a educației, a formării *culturii* în general? „Aceasta, foarte exact, răspunde Senghor, pentru că noi am efectuat o recitire negro-africană a lui Marx și Engels" [52].

Folosind unele din tezele și principiile utilizate de Marx în explicarea muncii alienate, Senghor afirmă că

---

[48] L. S. Senghor, *Pour une rélecture*, p. 18.
[49] L. Sédar Senghor, *The African Road to Socialism*, în *On African Socialism*, p. 103.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*.
[52] L. S. Senghor, *Acordăm o atenție deosebită experienței românești*, Interviu acordat „României literare", în *România literară*, anul IX, nr. 17, aprilie 1976, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

„dacă prioritatea trebuie să meargă spre satisfacerea nevoilor fizice — hrană, locuință, îmbrăcăminte — întîietatea trebuie să revină activității generice a omului, care este aceea de a crea după legile frumosului. De aceea, la temelia socialismului senegalez se situează „omul, adică Cultura, la începutul și la sfîrșitul procesului Dezvoltării : cultura ca agent principal și ultim scop al dezvoltării“ [53].

Utilizînd principiile metodologice ale dialecticii, el enunță un principiu axial al etnofilozofiei sale și anume identitatea culturală negro-africană. Aceasta se relevă „în maniera specifică de a trăi valorile negre în mod individual sau colectiv“, a existenței unui *„fel negru* de a fi... un fel de a gîndi și acționa *en Negre“*. În acest sens, el definește negritudinea ca „ansamblul de valori ale civilizației lumii negre“ [54].

Surprinzînd structura duală, contradictorie a culturii africane contemporane în procesualitatea devenirii sale, pendularea sa între tradițional și modern, Senghor invită la descifrarea și orientarea acesteia pentru a se realiza o sinteză dialectică superioară, care să reprezinte „o simbioză dinamică a ceea ce este adecvat Africii secolului XX, dar în primul rînd, a ceea ce corespunde omului, necesităților sale“. Viziunea sa asupra identității culturale, a negritudinii înțeleasă concomitent ca mijloc și scop al dinamicii spirituale africane, al *re*personalizării și *re*dobîndirii „atît a *specificității* cît și a *autorității* fiecărui popor“ se întemeiază pe cîteva principii teoretice explicative și interpretative originale. „A deveni moderni, dar a rămîne totuși africani“, „Independența înseamnă în primul rînd independența de a alege“, „Cultura, începutul și sfîrșitul procesului dezvoltării“ sînt doar unele din ideile senghoriene ce surprind și sintetizează diversitatea problematicii filozofiei sale, a unei atitudini critice față de valorile culturii occidentale și tradiționale.

Remarcabilă prin ineditul și nota progresistă angajantă, prin modul original de cunoaștere, înțelegere și apropiere într-o mare măsură de marxism, este filozofia nkrumaistă, *Conștientismul*.

Depășind abordările adeseori trunchiate și interpretările vulgarizatoare ale socialismului științific, reproșurile ce i s-au adus acestuia de către unii doctrinari africani, printre altele și acela de a fi întemeiat pe un deter-

[53] *Ibidem*, p. 21.
[54] *Ibidem*, p. 50.

minism strict economic, Nkrumah alege ca motto al lucrării sale filozofice de bază „*Consciencism — Philosophy and Ideology for Decolonisation*“ cunoscuta scrisoare a lui Engels către Bloch, ce sintetizează esența materialismului istoric. „Potrivit concepției materialiste asupra istoriei, factorul hotărîtor în istorie este în *ultimă instanță* producerea și reproducerea vieții reale. Nici Marx, nici eu nu am afirmat vreodată mai mult. Și dacă cineva denaturează aceasta, afirmînd că factorul economic este *singurul* hotărîtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă și absurdă...“ [55].

Propunîndu-și să elaboreze o teorie a praxisului politic adecvată Africii secolului XX, o filozofie socială care să slujească procesului decolonizării și conștientizării popoarelor, Nkrumah apreciază drept corectă cerința cu privire la rolul determinant al condițiilor materiale [56] și compatibilă cu ideea rolului deosebit al ideologiei care, prin caracterul său revoluționar, semnifică nu numai o negare, „nu numai o simplă respingere conceptuală a orînduirii existente, dar și o *teorie pozitivă, creatoare*, o orientare clară a orînduirii care se naște“ [57]. Este vizibilă o înțelegere nuanțată a tezei dialectice asupra determinării economice doar în ultimă instanță și din această perspectivă analizează Nkrumah rolul spiritualului, ideologiei, istoriei și filozofiei în procesul revoluționar african.

Valoarea și însemnătatea filozofiei materialist-dialectice pentru cunoscutele filozofii africane rezultă din optica autorului conștientismului filozofic, din caracterul angajant al acesteia, din ancorarea sa adîncă în viața sociopolitică, din apropierea de problemele vitale ale progresului sau oprimării, păcii sau războiului.

Dacă „conținutul intelectual“ al filozofiei africane este o problemă de viitor, observă Nkrumah, dacă sînt necesare principii teoretico-metodologice interpretative adecvate, acestea pot fi căutate și găsite în istoria materialismului. Recurgerea de către Nkrumah la o analiză retrospectivă a principalelor etape din istoria filozofiei universale, surprinderea opoziției dintre materialism și idealism nu este un simplu divertisment intelectual ci semnifică un proces de căutare, de autoclarificare, de problematizare și conceptualizare. Valențele interpretative ale materialismu-

---

[55] Kwame Nkrumah, *Consciencism...*, p. 1.
[56] *Ibidem*, p. 33.
[57] *Ibidem*, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

lui sînt asimilate şi dau într-un anumit sens conţinut ideilor sale. Punînd la baza sintezelor sale teoretice *materialismul*, Nkrumah formulează explicit şi cîteva principii axiale : „Materia se află în automişcare în sens de schimbare a relaţiilor şi proprietăţilor" ; „Conştiinţa şi autoconştiinţa nu sînt în ultimă analiză decît un aspect al materiei" ; „Universul nostru este un univers natural. Baza sa este materia şi legile sale obiective" ; „Conştientismul filozofic deşi înrădăcinat în materialism nu este necesarmente ateist" ; „Materia nu este singura existenţă, ci ea este doar primară" ; „Spaţiul şi timpul sînt proprietăţi ale materiei" ; „Interacţiunea gîndire-trup este acceptată ca un fapt" etc.

Dacă materialismul este baza teoretică a filozofiei nkrumaiste, socialismul este dimensiunea sa politică, deoarece după opinia sa numai socialismul poate restitui Africii umanismul şi principiile de egalitate ale societăţii tradiţionale.

Influenţa sensibilă a concepţiei materialist-istorice se observă cu precădere în modul de abordare şi soluţionare a problemelor claselor, luptei de clasă, ideologiei, care după opinia sa „reflectă interesele de clasă şi conştiinţa de clasă". Astfel „fascismul, imperialismul, colonialismul şi neocolonialismul sînt... expresii ale gîndirii burgheze şi ale aspiraţiilor politice şi economice burgheze", iar „socialismul şi comunismul constituie ideologia clasei muncitoare, reflectînd... aspiraţiile şi instituţiile... acesteia" [58].

Operele sale fundamentale, fireşte, nu pot fi plasate în acelaşi plan şi se reclamă „o lectură istorică" [59] a acestora, surprinderea momentelor de cotitură, de adevărată „ruptură". Urmărind abordarea a cel puţin trei probleme cardinale în evoluţia lor : problema violenţei, luptei de clasă şi unităţii africane se observă adevărate schimbări de perspectivă. Astfel, dacă în primele scrieri consideră că Africa comunalistă nu a cunoscut antagonismul şi lupta de clasă, în ultimele („Luptele de clasă în Africa", „Neocolonialismul — ultimul stadiu al imperialismului" etc.) dimpotrivă, subliniază rolul istoric al acestora. Astfel, muncitorii şi ţăranii pot fi înşelaţi pentru cîtăva vreme,

---

[58] K. Nkrumah, *Class Struggle in Africa...*, p. 23.
[59] Cf. Paul J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine...*, p. 171-172.

Scanned with OKEN Scanner

dar odată cu dezvoltarea conștiinței de clasă... devine posibilă înfăptuirea adevăratei revoluții socialiste..."[60].

Socialismul în universalitatea și generalitatea sa „este o *știință* — sublinia Sékou Touré — aceea care permite construirea unei societăți mai drepte și mai echilibrate" și în elaborarea lui socialismul științific a avut un rol deosebit. „Prin contribuția marilor dascăli ai socialismului științific" remarcă același om politic, această doctrină a parcurs și cunoscut „o cale lungă de evoluție de la Marea Revoluție din Octombrie la comunele populare și Revoluția culturală, trecînd prin democrațiile populare"[61] și în această diversitate a formelor de realizare se impune esența revoluționară a unui proces unic.

Este semnificativ faptul că filozofia socială africană, recurge în procesul constituirii ei nu la aprecierea uneia sau alteia din tezele, principiile și conceptele filozofiei materialist-dialectice ci la înțelegerea structurii sale. Cunoașterea și înțelegerea acesteia este, în viziunea comuniștilor africani, o necesitate ideologică și culturală, politică și economică, teoretică și practică. Dacă obiectivul „luptei politice este *revoluția* — o schimbare profundă a modului actual de viață și a concepției despre lume..."[62] și dacă revoluția socială reprezintă conform lui Marx și lui Engels „ruptura cea mai radicală cu relațiile de proprietate tradiționale", nu ne surprinde faptul că „în cursul dezvoltării ei se produce ruptura cea mai radicală cu ideile tradiționale"[63]. Referirile la Manifestul Comunist și Capitalul, la Anti-Duhring și Dialectica naturii sînt reclamate în esență de imperativele „luptei împotriva apartheid-ului și neocolonialismului, luptei pentru instaurarea unei democrații naționale și crearea condițiilor de înaintare spre socialism". Abordarea teoretică corectă a realității se impune ca deosebit de importantă și, în acest sens, studiul general al filozofiei — observa unul din ideologii comuniști din Africa de Sud, nu este cum pare a fi departe de chestiunile arzătoare ale vieții căci „o înțelegere de ansamblu a naturii cunoașterii și teoriei ajută la elaborarea ideilor revoluționare pe o bază fermă și consecventă"[64].

---

60 K. Nkrumah, *op. cit.*, p. 26.
61 Sékou Touré, *La revolution culturelle*, p. 188.
62 Dialego, *Marxism and the Theory of Knowledge*, în „The African Communist", no. 69, Second Quarter 1977, p. 66.
63 *Ibidem.*
64 *Ibidem*, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

Fără a considera procesul elaborării filozofiilor sociale africane încheiat ci mai degrabă în pragul problematizărilor și conceptualizărilor, a construirii unor demersuri intelectuale menite a fi atît sinteza experiențelor sociale africane inedite cît și deschiderea pentru potențarea și orientarea acestora, tinzînd să devină și să se constituie ca „o reflexie metodică care vizează universalul..., să demitizeze conceptul de Africă și africani, să depășească în primul rînd obstacolele politice ale colonialismului în calea realizării minimului de libertate de gîndire și creație, filozofia africană se definește în principal prin funcțiile sale sociale. Nu este suficient a recunoaște existența unei literaturi filozofice autohtone — remarca unul din gînditorii originali, Paulin Hountondji, ci mai important este „de a o transforma dintr-o simplă colecție de scrieri... într-un mijloc de discuție, de dialog liber între filozofii africani înșiși...[65]. Pentru a deveni un mod de a fi, de a trăi, filozofia se cere a deveni un mod de gîndire, de dobîndire a unei viziuni asupra lumii printr-o „reflexie la obiect".

5

CULTURĂ—EDUCAȚIE—PROGRES

Instrucția și educația — necesități istorice

Popoarele Africii, în lupta lor de eliberare și consolidare a independenței politice, se confruntă cu o multitudine de probleme, au de învins „dușmani" cu care s-au înfruntat și în anii dominației coloniale, dușmani care nu pot fi înlăturați automat prin cucerirea independenței politice. După opinia doctrinarilor autohtoni, africanii au de învățat astăzi că autoguvernarea pe care au obținut-o după o aprigă luptă de eliberare, nu aduce de la sine bunăstarea materială, înflorirea spirituală, că acestea se cer a fi cucerite și reconstruite, dobîndite pas cu pas, într-un proces istoric de durată și nu lipsit, uneori, de momente conflictuale, tensionale.

---

[65] Paul J. Hountondji, *Sur la „philosophie africaine"...*, p. 72.

Scanned with OKEN Scanner

Sarcina conducătorilor africani, remarca cu un deceniu în urmă Tom Mboya, „este de a convinge poporul că stadiul de bunăstare nu este cauza ci efectul dezvoltării“ [1], sau altfel spus că eliberarea națională este doar premisa emancipării sociale, că procesul revoluționar continuă și reclamă o participare conștientă a maselor.

Prin opțiunea lor pentru o cale originală, de-sinestătătoare, pentru eliminarea stării de subdezvoltare, pentru o creație istorică liberă și conștientă, popoarele africane situează, implicit, problemele educației, învățămîntului, culturii printre instrumentele principale ale revoluției sociale. Teza care se conturează și se impune, totodată, ca un principiu de acțiune politică, este aceea că, edificarea unei societăți dezvoltate economic și social nu poate fi realizată fără participarea largă și conștientă a maselor, fără ridicarea acestora la un anumit nivel de cunoaștere, înțelegere și acțiune.

În acest sens, forurile naționale, regionale și continentale africane pun cu consecvență în discuție problemele majore ale educației și rolului deosebit al acesteia pentru noile națiuni, pentru stadiul de subdezvoltare în care ele se află. Recunoașterea unanimă a faptului că „educația este problema *cheie* pentru transformarea Africii de la un stadiu subdezvoltat la unul avansat“ [2], aprecierea instruirii ca „prioritatea fundamentală, prioritatea priorităților, factorul primar în dezvoltarea, în plămădirea conștiinței maselor... [3] este o expresie a faptului că educația și instrucția devin parte integrantă a construcției lor economice, sociale, politice. Modernizarea, industrializarea, urbanizarea, africanizarea structurilor sociale, politice, culturale, făurirea unor condiții materiale de existență corespunzătoare atît cerințelor cît și nivelului atins de civilizația umană sînt tot atîtea direcții fundamentale ale dezvoltării Africii în care strategiile culturale ale afirmării și dezvoltării personalității și identității proprii apar ca „inseparabile de cele politice și economice“, fiind

---

[1] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood*, Heinemann Education Book, Ltd., 1970, p. 15.

[2] Abdou Moumouni, *Education in Africa*, Andre Deutsch Ltd. 1968, p. 105.

[3] *Zambian Roads to Humanism*, „*Africa Ways*“, Book nr. 1, 1971, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

în același timp ținte și mijloace, trebuințe și instrumente de progres“ [4].

Obținerea mîinii de lucru calificată, este considerată de ideologii africani ca fiind condiția indispensabilă în procesul dezvoltării economice și sociale și, totodată, ca „factorul crucial în crearea și menținerea instituțiilor politice active și a consolidării sistemelor de guvernămînt“ [5]. După cum se precizează în cadrul planurilor anuale sau cincinale de dezvoltare, învățămîntul și progresul social al națiunii sînt strîns legate unul de celălalt „încît este aproape imposibil să se vorbească despre unul fără referire la celălalt“ [6].

Pe de altă parte, se remarcă cu totul îndreptățit în preambulurile planurilor naționale de dezvoltare, că învățămîntul este unul din drepturile umane universale și se numără printre libertățile fundamentale, fiind cosubstanțial procesului dezvoltării, realizării depline a personalității umane în afara oricărei discriminări, și, în acest sens, preocuparea africanilor pentru problemele educației nu apare ca ceva deosebit, ca o excepție. Originale nu par a fi atît problemele care se cer rezolvate, deoarece într-o formă sau alta le întîlnim și la celelalte popoare, cît soluțiile preconizate în vederea satisfacerii aspirației popoarelor africane și dorinței lor de instruire pe care o privesc „ca pe o libertate fundamentală, la care are dreptul orice individ, indiferent de poziția socială“.

De aceea educația, pentru stadiul actual și de perspectivă al tinerelor națiuni africane, se impune ca o necesitate istorică, obiectivă și este înțeleasă nu ca un simplu deziderat pe lista trebuințelor africanului contemporan, ci ca o condiție fundamentală a realizării și participării sale libere, conștiente la edificarea societății.

Cunoașterea înseamnă putere, remarca profesorul de sociologie Mazi Okoro Ojiaku, deoarece a cunoaște, a ști, înseamnă a dirija atît faptele și informațiile asupra ta cît și a interpreta dintr-o perspectivă proprie faptele și informațiile asupra celorlalți. Africa a fost ea însăși obiect de explorare geografică, istorică, culturală.

---

[4] Mircea Malița, *Cultura și viața popoarelor*, în „Viitorul social“ nr. 1, 1977, p. 11.

[5] Senteza Kajubi, *Crises and Values in East African Education*, în *Human Adaptation in Tropical Africa*, edited by R. J. Olembo..., p. 104.

[6] *Ibidem*.

În prima etapă, a perioadei precoloniale, „interesul exploratorilor euro-americani ai Africii a fost cu deosebire centrat pe fenomenul geografic... și nu pe cel al africanilor ca grupuri sociale“ [7]. În perioada colonială, și mai ales după cel de-al doilea război mondial, se observă o modificare a opticii acestora, o trecere de la geografia la istoria Africii, la omul african, la o explorare a lumii culturale și intelectuale africane din mai multe puncte de vedere. Oricum, conchide el, în cunoașterea și interpretarea fenomenelor culturale, politice, sociale nu este suficientă doar acumularea de date ci și o perspectivă teoretică, un sistem de gîndire și de valori, iar acesta era cel al puterilor coloniale care pleda pentru întreținerea imaginii mistificate asupra africanilor.

Necesitatea instrucției se impune și din această rațiune, de a contribui la o „reinterpretare a concepțiilor greșite asupra Africii, la o reexaminare a datelor vechi și o corectare a erorilor, ca și la schimbarea falsei imagini care s-a creat despre Africa“ [8].

Dacă educația este necesară pentru o raportare egală la celelalte culturi și popoare, ea este în primul rînd necesară pentru a se soluționa problemele interne, cunoscut fiind faptul că lipsa de instrucție generează un șir întreg de stări conflictuale. Astfel, deși Africa are nevoie de mînă de lucru, are nevoie de muncă calificată și aceasta lipsește deocamdată, numărul celor ce doresc să muncească la oraș crește, existînd un adevărat exod al satului către oraș, dar odată sosiți aici sporesc rîndurile neangajaților din lipsă de calificare, de instrucție.

Surprinzînd principalele corelații educație-societate, educație-cultură, educație-ideologie, cultură-progres, cultură-cooperare, ideologii africani, fără a ignora sau subaprecia faza clarificărilor conceptuale, teoretice, de principiu, supun atenției problemele iminente ale experienței sociale africane. Culturalizarea maselor chiar sub forma sa elementară, alfabetizarea, este apreciată ca „una dintre cele mai urgente sarcini ale unei veritabile politici naționale de educație [9], ca o problemă națională de a cărei soluționare depinde în continuare înfăptuirea decolonizării spirituale. Firește, cerința eradicării analfabe-

---

[7] Mazi Okoro Ojiaku, *Traditional African Social Thought and Western Scholarship*, în „Présence Africaine“, nr. 90, 1974, p. 207.
[8] *Ibidem*, p. 211-212.
[9] Abdou Moumouni, *op. cit.*, p. 106.

Scanned with OKEN Scanner

tismului înscrisă ca obiectiv strategic fundamental în programele și planurile de dezvoltare ale țărilor independente, nu este nici simplă și nici rezolvată.

Cu toate reformele învățămîntului realizate în toate țările independente, cu toate eforturile de a se pune bazele unui învățămînt elementar obligatoriu și gratuit, în afara oricăror discriminări de religie, avere, etnie, problemele învățămîntului rămîn încă probleme de primă urgență, în condițiile în care procentul neștiutorilor de carte atinge 70-75 la sută.

Necesitatea stabilirii unei concepții generale asupra educației, asupra finalității sociale, a angajării ideologice, soluționarea problemei limbilor africane, a raporturilor dintre educația tradițională și modernă, problema africanizării școlii, atît a conținutului procesului de învățămînt cît și a cadrelor sînt cîteva din chestiunile înscrise în agendele de lucru ale întîlnirilor naționale, regionale și continentale.

Semnificativă în acest sens este și tema celui de-al II-lea festival al artelor și culturii (Lagos, 1975) *„Civilizația neagră și educația"*. Dezbaterile ce au precedat și pregătit festivalul, precolocviile din anii 1973-1974 [10] au avut drept scop autoclarificarea în vederea elaborării unei concepții, a unor principii teoretice viabile care să orienteze procesul educațional african. Necesitatea ancorării procesului de învățămînt în realitățile africane, realizarea relației cosubstanțiale educație-societate s-a impus ca o primă direcție. Deoarece, așa cum se remarca și în intervențiile din cadrul colocviului african pe probleme de educație (1973) „Nu poți avea o educație valabilă care să nu fie bazată pe realitățile culturale și pe necesitățile culturale ale comunității interesate și nu poți avea o cultură vie dacă nu cauți ca prin educație să perpetuezi și să dinamizezi valorile sale cele mai semnificative" [11].

---

[10] Precolocviile pe tema „Civilizația neagră și educația" au abordat o problematică amplă: Civilizația neagră și problemele pedagogice ale Africii de astăzi; Civilizația neagră și dialogul său cu alte civilizații; Educația tradițională, educația modernă și mass-media; Limbi și limbaje, conștiință istorică și spiritualitate; Poporul, autoritatea civilizației negre, Cf. „Présence Africaine", nr. 87, 1973, nr. 92, 1974 etc.

[11] Mahtar M'Bow, *Culture et Éducation*, intervenție la Precolocviul *Civilizația neagră și educația*, „Présence Africaine", nr. 87, 1973, p. 15.

Cerința africanilor de a se realiza o educație adînc înrădăcinată în solul african, reflex al unor realități specifice, o educație dintr-o perspectivă africană și pentru africani, este cu totul îndreptățită. Edificatoare sînt în acest sens tezele Conferinței naționale a Partidului Democrat din Guineea privitoare la relația educație și realitățile proprii. „Nimic nu servește să acumulezi o sumă de cunoștințe teoretice atunci cînd nu cunoști condițiile propriei tale existențe și realitatea în care trăiești“ [12].

De asemenea, dacă învățămîntul este chemat a deveni pîrghia de bază în noua construcție socială, „unul din factorii determinanți ai emancipării sociale a poporului și principalul instrument al dezvoltării politice și economice a Națiunii“ [13], el trebuie să fie un învățămînt de *masă* în conținutul și forma sa.

Nu trebuie uitat că școlii autohtone de astăzi, cum se susține în mod constant în dezbaterile teoretice africane, i se cere a semnifica un raport nemijlocit cu dezvoltarea Africii, cu esența aspectelor economice și sociale ale fiecărei națiuni...“, mai mult, „a pregăti forța de muncă necesară pentru progres și dezvoltare...“ [14].

Firește, pentru ca școala să-și poată realiza funcțiile sale instructiv-educative, pentru a fi un instrument viabil în edificarea unei culturi naționale, în scopul realizării unității naționale, a dezvoltării și însușirii culturii proprii, afirmării personalității și identității spirituale proprii, asimilării și creării de noi valori, pentru a remodela societatea, se reclamă o restructurare, o revoluționare a sistemului educațional moștenit de la colonialism [15].

Educația africană între tradițional și modern

Dacă opiniile ideologilor africani, ale conducătorilor de state și guverne converg în problema necesității istorice,

---

[12] Cf. Ahmed Sékou Touré, *La Révolution Culturelle*, Tome XVII, 3e Edition, octobre 1972, p. 178.

[13] *Ibidem*, p. 180.

[14] Faustine Osafo Gyima, *The Aim of Education in Africa*, în „Présence Africaine“, nr. 89, 1974, p. 24.

[15] Aceasta este cu atît mai necesar cu cît „un învățămînt de import, chiar atunci cînd a fost introdus cu cele mai bune intenții, nu răspunde nici structurilor sociale, nici tradițiilor culturale, nici nevoilor economice, nici aspirațiilor naționale ale statelor devenite independente și stăpîne pe destinele lor“. (Jean Thomas, *Marile probleme ale educației în lume*, Editura didactică și pedagogică, București, 1977, trad. din franceză, p. 20).

Scanned with OKEN Scanner

obiective a educației, a înscrierii culturii în orizontul dezvoltării economice și sociale, a relației cosubstanțiale dintre cultură și dezvoltare, a necesității decolonizării spirituale și afirmării personalității culturale, discuțiile totuși continuă în problema modalităților de realizare, de structurare a unui învățămînt african modern. De unde trebuie pornit ? Se poate vorbi în epoca precolonială de un învățămînt tradițional ? Este compatibil sistemul de educație impus de colonialism cu noile realități ale Africii independente, cu direcțiile sale de evoluție independentă ? Pe ce cale și cu ce mijloace se poate înfăptui o revoluționare și o restructurare a sistemului educațional existent acum în Africa ? Se poate înfăptui un învățămînt în limbile africane ? Care să fie relația dintre acestea și limbile fostelor puteri coloniale ? Reîntoarcerea la modul tradițional de educație oferă oare o rezolvare a problemelor actuale ale Africii ? Care este calea de a depăși situația de incompatibilitate dintre o realitate socială în devenire, în trecere permanentă la structuri economice, politice, sociale noi, dintre o Africă „care luptă pentru afirmarea sa și care tinde să se definească din interior pentru a pune temelia unei culturi autentice și moderne, deschisă lumii... [16] și un mod tradițional de instruire sau a unui mod european (colonial) impus acesteia din afară și inadecvat ei ?

Firește, întrebările multiple ce se cer a fi soluționate și luarea unor decizii adecvate, reclamă o clarificare de principiu, conturarea unor premise teoretice și metodologice. În acest sens se conturează o opinie unanimă privind necesitatea unei duble raportări, critice, selective atît față de tradiționalul autohton cît și față de modernul străin. În raport cu tradiționalul african, gînditorii remarcă valențele sale educative concomitent cu limitele sale [17].

---

[16] Pathé Diagne, *Pre-Colloquy on Black Civilization and Education*, „Présence Africaine", nr. 87, 1973, p. 24.

[17] În eseul său de analiză și sinteză „*Les grands problèmes de l'éducation dans le monde*", PUF, 1975 (tradusă și în limba română) Jean Thomas se raportează la opiniile unor cunoscute personalități africane privind valoarea educației tradiționale, cutumiare care „în afară de orice nostalgie a trecutului, de orice regret romantic și de orice lamentare sentimentală... constituie o sursă fecundă pentru învățămînt și un subiect de meditare care se impune oricui vrea să ia în considerare cu un minim de seriozitate problemele educației și învățămîntului în Africa neagră contemporană" (Jean Thomas, *op. cit.*, p. 21).

Scanned with OKEN Scanner

Caracterul participativ, creativ, esenţa morală, permanenţa acestuia sînt numai unele din valenţele pozitive ale modului tradiţional de educaţie. Învăţarea prin participare, prin stabilirea unei legături practice permanente între familie şi comunitate, prezenţa nemijlocită a copilului în viaţa activă a familiei şi comunităţii, însuşirea verbelor fundamentale ale existenţei „a fi", „a avea" şi implicit „a aparţine", sînt elementele viabile pe care gînditorii africani le reclamă a fi preluate. Realizată cu mijloace orale şi avînd un conţinut precumpănitor moral, educaţia se face pe tot parcursul vieţii. „Educaţia printre Gikuyu, scrie Jomo Kenyatta, nu este niciodată completă; ea începe odată cu naşterea şi se sfîrşeşte odată cu moartea", fiecărei vîrste corespunzîndu-i un status perfect definit.

Iniţierea este apreciată ca cel mai important stadiu al educaţiei, foarte răspîndit la popoarele africane, fiecare trib avînd ritualurile sale. Pregătirea copilului de a trece de la copilărie la adolescenţă, iniţierea acestuia nu numai cu tainele vieţii, dar şi cu istoria comunităţii, cu codurile morale ale acesteia, transmiterea unor cunoştinţe atît practice cît şi teoretice sînt realizate de bătrîni sau tutori. Odată cu progresul realizat de comunitate, copilul dobîndeşte pe lîngă o pregătire morală, „o însuşire a valorilor fundamentale ale societăţii" şi o calificare (de regulă a părintelui, a tribului). O educaţie eminamente informală în care „cunoaşterea scrisului şi cititului, atît de importantă în societatea modernă, a fost de o minoră importanţă pentru o societate rurală auto-suficientă" [18], fireşte că nu mai este adecvată astăzi. Necesităţile societăţii africane moderne vizează nu numai „virtuţi morale dar şi calificare" şi, implicit, se subliniază în literatura africană, cerinţa de a se organiza educaţia pentru a se realiza „un om cultivat reclamat de societatea modernă" [19].

Astăzi preocuparea africanilor este de a depăşi obstacolele ce stau în calea dezvoltării, de a reactiva modul de viaţă comunal „acolo unde el a fost afectat în mod nefavorabil şi menţinut acolo unde continuă să existe" [20]. Ei

---

[18] Michael A Kumena Poh, *The traditional Informal System of Education in pre-Colonial Ghana*, în „Présence Africaine", nr. 95 1975, p. 269.

[19] *Ibidem*, p. 270.

[20] Jinoh Omo-Fadaka, *Nigeria: New Ideology?* în „Africa", nr. 56, February 1976, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

urmăresc ca în opera de dezvoltare națională să se inspire din experiența altor țări, modificînd modelele în lumina condițiilor sociale și economice specifice. În altă ordine de idei, în literatura africanologică se afirmă că „orice cultură, prin modelele sale (interdicții, obligații, sisteme de educație, habitudini alimentare, instituții, artă, mituri, credințe, simboluri etc.) inhibă și determină, activează și condiționează, modelează o personalitate «de bază» care acționează asupra organismului și creierului. Astfel popoarele și experiența lor nu sînt neschimbătoare, moștenirea culturală nu se suprapune pur și simplu peste ereditatea genetică ci se combină“ [21]. „Înrădăcinarea culturală“ de care vorbește Biondi nu presupune nici fetișizarea trecutului, nici crisparea într-un romantism paseist, nici un șovinism agresiv și eteric, nici un izolaționism steril, ci, dimpotrivă, ea presupune afirmarea personalității proprii ca o cerință a evoluției, respectul cooperării autentice. Înrădăcinarea prezintă garanția permanentă a unei referințe la sistemele de valori fără de care „nici o știință, nici o tehnologie, prin definiție obiectivă și universală, nu se justifică“ [22].

Educația tradițională cu metodele sale directe sau indirecte, pe calea conversației „era făcută pentru viața internă a comunității“. În toate activitățile copilul era învățat „a trăi înrădăcinat în propria sa societate, ...să descopere progresiv propria sa cultură, ...să se descopere pe sine în cultura sa...“ [23]. Dar, cu toate meritele, aceasta „are inerente slăbiciuni și deficiențe“. Atenția centrată cu precădere asupra grupului și nu a individului, aderarea la tradiție în care „nașterea și mediul au dictat canalele dezvoltării“, neexistînd nici o posibilitate de *a alege* vreo poziție care, de altfel, era stabilită de la naștere, caracterul de sistem închis, de tendințe pasive, statice, sînt numai cîteva din neajunsurile acestui mod de educație.

Și totuși, teoreticienii africani insistă că elementul de înrădăcinare, de continuitate în cultura și implicit în educația africană poate mai mult decît în alte sisteme culturale. De ce ? Răspunsul nu este simplu, motivațiile sînt multiple. Fără a le analiza în totalitate, fără a de-

---

[21] J. P. Biondi, *op. cit.*, p. 23.
[22] *Ibidem*, p. 37.
[23] André Salifou, *L'éducation africaine traditionelle*, „Présence Africaine“, nr. 89, 1974, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

partaja raţiunile teoretic-interpretative de mobilurile practic-politice, surprindem doar un aspect din reţeaua complexă a determinărilor, aspect care să conţină şi să permită o motivare cauzală.

Anii de exploatare colonială nu numai că au generat structuri economice de dependenţă, au introdus sisteme şi moduri de organizare politică străine şi dominatoare, dar au mers cu exploatarea chiar pînă în cele mai intime resorturi ale comunităţii şi vieţii individului în cadrul acesteia, l-au dezrădăcinat din cultura şi spiritualitatea sa. Mutaţiile economico-sociale-politice adînci, impuse de puterile coloniale au afectat şi alterat modul cotidian de existenţă al africanului, au dus în cele din urmă la crearea complexului de inferioritate datorită „unui element atît de nesemnificativ, pigmentarea pielii", cum menţiona K. Kaunda.

Alienarea economică, politică, socială se completează cu cea mai gravă formă a alienării, după opinia cunoscutului om de cultură african, Léopold Sédar Senghor, cu alienarea culturală.

Dezrădăcinarea băştinaşului din structurile sale sociale, din familia, comunitatea, satul său, din spaţiile valorice morale, artistice, religioase ale culturii sale prin care a comunicat cu natura şi a apărat solidaritatea comunităţii, a însemnat, firește, pierderea de către acesta a raţiunii de a fi, a sensului existenţei sale. Africanul a ajuns să se simtă străin în propria familie, comunitate, să nu mai poată comunica nici cu etnia sa şi nici cu civilizaţia colonialistă.

Pentru poporul de culoare al Africii de Sud o astfel de stare nu a devenit încă de domeniul trecutului, milioane de oameni în căutare de lucru în oraşe ca şi cei ce muncesc în fermele albilor se găsesc „fără rădăcini şi legături permanente cu tribul, clanul, familia sau casa lor" [24], deci în afara oricărei comuniuni şi a solidarităţii tradiţionale dar şi în afara legislaţiei moderne a albilor.

Dezrădăcinarea din solul spiritualităţii africane a fost urmărită şi realizată de către puterile colonialiste pe mai multe căi şi cu mijloace adecvate.

Un mijloc a fost impunerea sistemului educaţional al metropolei coloniale. Enunţarea la început a unor teze

---

[24] *Come Back Africa! Fourteen Short Stories from South Africa*, Edited by Herbert L. Shore and Magchelina Shore-Bos, Seven Seas Publishers Berlin, 1975, p. 18—19.

Scanned with OKEN Scanner

și apoi a unor doctrine cu privire la misiunea „civilizatoare“ a colonialismului a condus la aprecierea și teoretizarea absenței oricărei educații la popoarele indigene pînă la venirea colonialiștilor, „europenii, fiind în viziunea lor, aceia care au introdus educația în toate comunitățile needucate“. Negarea de către colonialiști a existenței în perioada precolonială a unei istorii în această parte a lumii, propagarea ideii că africanii sînt „popoare fără trecut și deci și fără istorie ; ființe inferioare, mult sub nivelul rasei albe ; popoare cu o mentalitate primitivă“ [25], s-a corelat organic cu teza că ei ar fi dat acestor popoare nu numai cultură dar și dimensiune istorică și putința de a avea o evoluție în timp. Aprecieri cît se poate de contradictorii asupra colonialismului se formulează și astăzi în literatura istorică, socio-politică africană. E prea devreme, nota un istoric, să se aprecieze „dacă perioada colonială va apărea ca o epocă zguduitoare, de prefaceri ireversibile, sau ca o jumătate de secol de evoluție asemănătoare oricărei alteia“ [26], dar ceea ce apreciază el că se poate remarca este că aceștia (colonialiștii) pot fi considerați in extremis „sau ca niște furnizori de educație și tehnologie, sau ca exploatatori de materii prime sau pur și simplu ca niște piese într-un gigantic joc diplomatic“ [27]. Firește, o judecată de valoare asupra statutului social, politic, cultural al colonialiștilor nu se poate opera printr-o viziune metafizică, printr-o dislocare a acestuia din structurile și relațiile sociale, economice, politice ale colonialismului. Astfel, afirmă unul din interpreții fenomenului african, „cei ce neagă existența unei istorii a Africii, neagă de asemenea orice conținut educațional sistemului african“ [28].

Programele și textele școlare erau concepute în așa fel ca să corespundă scopurilor „educației“ coloniale și anume, depersonalizarea băștinașului, inocularea convingerii inferiorității congenitale, a respectului orb față de puterea și forța „civilizatoare“ a colonizatorilor.

Se propaga în cadrul și prin sistemul învățămîntului ideea că odată cu impactul colonialist africanii au să-

---

[25] Mazi Okoro Ojiaku, *op. cit.*, p. 206.

[26] David Birmingham, *Historians and West Africa*, în vol. *Africa Discovers Her Past*, edited by J. D. Fage, London, Oxford University Press, 1970, p. 57.

[27] *Ibidem*, p. 58.

[28] Vincent G. Simiyu, *Traditional Methods of Education in East Africa*, în „Présence Africaine“, nr. 87, 1973, p. 178.

Scanned with OKEN Scanner

vîrşit saltul de la barbarie şi tiranie la civilizaţie, că „numai bunătatea şi generozitatea naţiunii colonizatoare a pus capăt acestei barbarii“ [29].

Exista şi se adîncea un veritabil hiatus între instrucţia impusă de colonialism şi realităţile africane, între educaţia primită de tînăr în cadrul familiei şi comunităţii şi educaţia oficial colonialistă din şcoală. Intelectualul african format la şcoala metropolei coloniale suferea de o dublă alienare, atît în raport cu propria cultură şi cu deosebire de propria sa limbă maternă, şi de aici imposibilitatea de a mai comunica, înţelege şi convieţui în etnia sa cît şi în raport cu cultura occidentală datorită statutului său de om de culoare. Scopurile mărturisite ale acestui tip „modern“ de educaţie erau cu precădere asimilarea totală a băştinaşilor, ştergerea oricărei identităţi şi personalităţi istorice proprii, urmărindu-se a se transmite nu numai cunoştinţe teoretice, nu numai o calificare şi o înzestrare intelectuală dar, cu deosebire, a unui nou mod de a gîndi, a unui nou mod de a fiinţa în cadrul sistemului cultural, francez, englez, belgian etc.

Se urmărea o modelare a caracterelor, crearea unei stări de amnezie privind existenţa anterioară colonialismului. În acest sens programele şcolare nu numai că nu reflectau necesităţile sociale, politice, spirituale ale indigenilor dar se axau cu precădere pe transmiterea şi propagarea istoriei, geografiei, literaturii, artei, religiei puterii colonialiste, pe fundamentarea unui nou sens al existenţei lor — acela de a-l sluji cu credinţă şi supunere pe dominator. Transmiterea unor modele culturale care să perpetueze oprimarea, neîncrederea, menţinerea statu-quo-ului, accentul pus pe atitudinea pasivă în procesul de educaţie reflecta unul din obiectivele fundamentale ale procesului educaţional, excluderea acestor popoare de la decizia politică şi creaţia valorică. Insistenţa pe forţa şi măreţia spirituală a metropolei este făcută cu scopul vizibil de a se evidenţia că aceasta constituie sursa supremă de cunoaştere şi, totodată, şi intenţia sa „umanitară“ de „luminare“ a coloniilor.

În fostele colonii engleze copiii erau învăţaţi istoria veche, modernă şi contemporană a Angliei, cuceririle şi bogăţiile acesteia, literatura şi codul moral, ajungîndu-se a se cunoaşte mai bine geografia şi istoria metropolei

---

[29] Abdou Moumouni, *op. cit.*, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

decît trecutul comunității. În fostele colonii franceze, unde politica colonialistă de asimilare culturală a fost mai pronunțată, în predarea orelor de geografie și istorie se cerea a se sublinia că „Franța este o națiune bogată și puternică care își poate face puterea simțită, dar care în același timp este mare prin nobleța sentimentelor ei...[30].

Totodată, în instruirea popoarelor băștinașe pornindu-se de la ideea absenței sau prezenței unei slabe capacități logice, programele erau întocmite la un nivel scăzut pentru a putea fi compatibile cu „incapacitatea intelectuală a africanului"[31]. O astfel de culturalizare și modelare era menită să fie un instrument de oprimare, de pierdere a încrederii de sine, de umilire și supunere, de alienare și depersonalizare.

Condamnarea africanului la supunere și tăcere, oprimare și neîncredere a fost urmărită de colonialism și prin sistemul de educație, în acest sens folosindu-se cele mai diverse căi.

Ar fi însă o greșeală, se remarcă de către cercetătorii autohtoni, de a se subestima total influența pe care educația colonială a exercitat-o în trecut și pe care încă continuă să o aibă.

Nu trebuie ignorat faptul că „...educația colonială a jucat un rol central în mecanismul propagandei și pregătirii ideologice în colonii..."[32], dar că ea a dus totodată și la depersonalizarea etniilor și popoarelor, la dezrădăcinarea acestora din sistemele lor de valori plămădite de secole de către comunitate, din spațiile axiologice proprii și li s-au impus valori, norme și moduri de gîndire străine lor. Alienarea africanului de propria istorie, geografie, morală, artă, religie a condus nolens-volens, la depersonalizarea popoarelor și a Africii în întregime, ajungîndu-se pînă la acel stadiu încît se vorbea de o Africă britanică, franceză, belgiană, portugheză etc. De aceea apare cu atît mai legitimă cerința și necesitatea exprimată de Kwame Nkrumah, Tom Mboya, Julius Nyerere, Kenneth Kaunda ș.a. ca „Africa să fie înțeleasă și apreciată din unghiul de vedere și din perspectiva intereselor propriilor ei popoare..."[33]. Ea nu trebuie și nu

---

[30] Abdou Moumouni, *op. cit.*, p. 45.
[31] *Ibidem*, p. 46.
[32] Abdou Moumouni, *op. cit.*, p. 47-48.
[33] Tom Mboya, *op. cit.*, p. 130.

Scanned with OKEN Scanner

poate să fie încă apreciată „ca o simplă proiecție a Europei și nici să mai permită să fie interpretată sau să se vorbească în numele ei de anumiți interpreți..."[34].

Repersonalizarea popoarelor africane, dobîndirea identității de sine este un proces plurideterminat și de durată în care învățămîntul și cultura au un rol deosebit. Dacă ar fi să ne referim doar la problema istoriei și limbilor africane și ar fi edificator. Emanciparea socială și națională, emanciparea tinerei generații reclamă, după opinia lui Anza M. Lema, a se învăța cîntecele, dansurile, legendele și istoria propriului popor „dacă ea vrea să-și descopere propria identitate atît ca indivizi cît și ca comunitate"[35]. În cunoașterea și asimilarea moștenirii tradiționale un rol însemnat îi revine istoriei, literaturii orale, și, implicit, limbilor tradiționale. Rolul deosebit al istoriei pentru cunoașterea evenimentelor epocale în înlănțuirea lor istoric obiectivă, în care colonialismul și exploatarea Africii este doar un episod, o experiență socială cu consecințe multiple și contradictorii, cerința legitimă ca istoria Africii să fie scrisă de către africani, din perspectivă africană și pentru africani, din sursele arheologice, lingvistice, artistice etc. ale Africii, sînt probleme ce preocupă forurile politice naționale și internaționale[36]. De aceea U.N.E.S.C.O. înscrie printre acțiunile sale și publicarea unei istorii generale a Africii, a unor tratate care să cuprindă și să surprindă adevărul istoric despre existența marilor imperii în perioada precolonială etc. O rescriere a istoriei de către africanii înșiși va permite, sublinia președintele tanzanian Julius Nyerere, atît o mai bună cunoaștere de sine, și totodată, va fi o dovadă grăitoare a egalității popoarelor africane cu celelalte popoare, a dreptului acestora de a-și hotărî de-sine-stătător evoluția. În acest sens se impune o reorientare a programelor școlare, o africanizare a lor, în care un loc deosebit să-l ocupe istoria tribului, poporului, a formelor de guvernămînt ale țării, ale continentului și lumii, geo-

---

[34] *Ibidem.*

[35] Anza M. Lema, *Black Civilization and Education*, în „Présence Africaine", nr. 87, 1973, p. 150.

[36] Astfel, Congresul istoricilor lumii negre (Abidjan, 1974) avînd ca temă: Civilizația neagră și conștiința istorică, a dezbătut o gamă bogată de aspecte privind izvoarele istoriei africane, rolul istoriei în renașterea africană, învățămîntul și cercetarea istoriei, conștiința istorică și dezvoltarea africană etc.), cf. „Présence Africaine", nr. 89, 1974.

Scanned with OKEN Scanner

grafia localității, satului, țării, vecinilor, continentului și lumii. Cunoscînd istoria propriei națiuni, procesul anevoios de cristalizare a sa, tînărul african va putea înțelege și aprecia just și evenimentele istorice universale.

Un loc și rol deosebite în procesul de renaștere africană îl are valorificarea limbilor africane. Astăzi se afirmă tot mai mult voința celor mai multe țări africane de a folosi limbile naționale. De mai mulți ani „limbile naționale capătă o importanță foarte mare în cea mai mare parte a țărilor". La ultima conferință a miniștrilor educației din țările africane s-a subliniat, îndeosebi, „necesitatea utilizării limbilor africane, nu numai pentru alfabetizarea adulților, dar mai ales pentru învățămîntul primar și secundar. În prezent U.N.E.S.C.O. are un program de studiu al limbilor africane ; el se străduiește să facă în așa fel ca aceste limbi să poată fi folosite pentru a vehicula datele gîndirii moderne. Trebuie totuși recunoscut, se remarcă de către directorul general al U.N.E.S.C.O., că multe țări întîmpină greutăți în „transcrierea acestor limbi și folosirea lor pentru a înlesni dezvoltarea modernă a statelor africane" [37]. Dacă limba maternă „este modul de a fi", „corpul verbal" (Sartre) al comunității, „învățarea limbii materne este deschiderea spre conștiința de sine...", deoarece, remarcă un cercetător african, „înrădăcinarea noastră originară și originală, primele noastre experiențe sensibile, se fac în tot acest proces de însușire a limbii..." [38]. De aici, apreciază Jacques Howlett, pierderea limbii materne semnifică „alienarea culturală cea mai gravă" [39]. Înlocuirea limbilor africane cu limba puterii colonizatoare a constituit desigur unul din mijloacele puterii de dominare și stăpînire, de asimilare și distrugere a personalității lor spirituale. Una din „pietrele de încercare" ale politicii colonialiste de depersonalizare a tinerilor africani a fost subestimarea și înlăturarea limbilor africane pînă la completa lor eliminare din procesul educațional" [40], urmărindu-se o separare completă a acestora de rădăcinile lor naționale.

---

[37] *Problemes de l'U.N.E.S.C.O.*, în „Afrique—Asie", nr. 152, Jan. 1978, p. 78.

[38] Jacques Howlett, *L'identité culturelle en question et les langues maternelles ou la parole volée*, „Présence Africaine", nr. 99—100, 1976, p. 225.

[39] *Ibidem*, p. 227.

[40] Abdou Moumouni, *op. cit.*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

Mobilurile au fost multiple. Dominantă însă este educarea unei intelectualități receptivă la interesele puterilor coloniale și, implicit, alienată de propria cultură, o intelectualitate antinațională, mic burgheză, lipsită de încredere și respect față de propriul său popor.

Limba puterilor coloniale a cucerit și celelalte domenii ale administrației de stat, impunîndu-se în cele din urmă ca limbă oficială. Africanologii autohtoni apreciind cu precădere limba prin funcția sa culturală ca principalul mijloc de învățare într-o cultură, „mijlocul prin care un individ devine membru al comunității sociale..." [41], principala cale de păstrare și transmitere de la o generație la alta a activităților și creațiilor fundamentale ale comunității, „cureaua de legătură dintre individ, comunitate și cultura în care el s-a născut" [42], evidențiază totodată relația organică dintre limbă și conștiința unei națiuni, dintre limbă și identitatea de sine. Sékou Touré, menționa ca element intrinsec procesului revoluționar african „...valorificarea limbilor culturii africane, folosirea acestora ca instrumente de difuzare a științei, tehnicii și tehnologiei... [43].

În același spirit, în proiectul supus discuției de către *Conferința interguvernamentală privind politicile culturale în Africa* (Accra, 1975), se punea problema perspectivelor și priorităților politicii culturale africane. Se propuneau ca priorități „transcrierea, învățarea și dezvoltarea limbilor naționale", „adaptarea programelor de învățămînt necesităților de dezvoltare și realităților culturale naționale" etc. [44]. Printre acțiunile U.N.E.S.C.O. pe linia realizării unei educații africane și pentru africani se înscrie și planul decenal de promovare a limbilor africane [45]. Introducerea acestora ar permite nu numai o mai

---

[41] Adeboye Babalela, *The Role of Nigerian Languages and Literatures in Fostering National Cultural Identity*, în „Présence Africaine", nr. 94, 1975, p. 57.

[42] *Ibidem*, p. 56.

[43] Ahmed Sékou Touré, *Révolution, Culture, Panafricanism*, în „Revue de Parti Democratique de Guinée", Conakry, nr. 88, 1975, p. 153.

[44] Cf. *Projet de Charte Culturelle de l'Afrique*, în „Présence Africaine", nr. 98, 1976.

[45] În 1964 Tanzania introduce ca limbă națională swahili, urmată și de alte state. Limba swahili devine limba politică a Kenyei „deși ea nu devine încă limba Constituției și a procesului legal..., nu devine limba legislației" (cf. Ali A. Mazarui, *Economic Divergences, Cultural Convergence and Politics of the East African Community*, Congresul A.I.S.P., Edinburgh, 1976).

Scanned with OKEN Scanner

bună cunoaştere, înţelegere şi asimilare a patrimoniului cultural, al civilizaţiei şi culturii fiecărei comunităţi, popor, naţie dar, totodată, şi o mai sporită posibilitate de cunoaştere, comunicare, înţelegere a popoarelor africane între ele, o sporire şi conştientizare a solidarităţii acestora.

Cooperarea culturală se impune în cadrul şi în interiorul Africii în vederea creării unei baze reale unităţii şi solidarităţii africane. Alioune Diop, secretar general al Societăţii Culturale Africane, referindu-se la obiectivele educaţiei în Africa, remarca necesitatea concomitentă de a transmite tineretului patrimoniul cultural al ţărilor şi aceea a solidarităţii între popoarele negre [46].

Revoluţia culturală africană, prioritate socială

Experienţa socială africană atestă şi confirmă unul din principiile fundamentale ale revoluţiei socialiste şi anume, dacă cucerirea puterii politice se poate realiza, printr-o varietate de forme, într-un timp relativ scurt, revoluţia culturală, modificarea structurilor de gîndire, a convingerilor, a concepţiilor oamenilor, a atitudinilor este un proces infinit mai complex şi de durată. „Trebuie transformat omul, pentru a putea transforma realităţile naţiunii" — sublinia Ahmed Sékou Touré —, şi dacă este relativ mai uşor „de transformat structurile materiale şi organice ale unei ţări, de înlocuit cărările prin străzi asfaltate, de construit aeroporturi moderne, şcoli şi dispensare, în sfîrşit, tot ce se cuvine ca bunuri materiale necesare unui popor e infinit mai dificil de transformat mentalitatea omului" [47].

Dacă sînt probleme sociale ale unui sat sau ale unei naţiuni ce pot fi soluţionate prin legi şi decrete, „nu este dat însă nimănui, oricine ar fi el, preciza Sékou Touré, care să poată modifica dintr-odată mentalitatea celui mai tînăr sau mai slab dintre oameni fără ca interesatul să participe la efortul implicat de transformarea respecti-

---

[46] Alioune Diop, *Civilisation Noire et Education*, în „Présence Africaine", nr. 92, 1974, p. 18.
[47] Ahmed Sékou Touré, *op. cit.*, p. 159.

vă"[48]. Procesul de transformare a structurilor spirituale ale indivizilor şi maselor, necesar oricărei naţiuni angajate într-un travaliu de construcţie socială conştientă, este cu atît mai necesar în cazul tinerelor naţiuni africane în care exploatarea colonială a fost însoţită permanent de asuprirea rasială.

Este vital ca africanii — remarca Abdou Moumouni — să înţeleagă colonizarea spirituală cu consecinţele sale, alienare, complexul de inferioritate, coruperea sensibilităţii şi gîndirii africanilor ca pe un fenomen istoric, posibil şi necesar a fi depăşit dar nu de la sine şi nici într-un timp relativ scurt. Desigur, aceste complexe „nu pot să dispară prin simpla afirmaţie că ele nu mai există"[49], ci va trebui să treacă timp „pentru a le eradica din gîndirea şi comportamentul unui mare număr de africani"[50]. Pentru aceasta africanii trebuie să-l înţeleagă ca pe un fenomen obiectiv, care „trebuie să dispară de pe faţa pămîntului"[51], iar acest lucru nu se poate obţine fără o acerbă luptă.

Pe această linie se înscriu şi direcţiile fundamentale ale politicii culturale în ţările Africii independente[52].

Astfel, conferinţa miniştrilor învăţămîntului ce a avut loc la Lagos (1976) sub egida U.N.E.S.C.O., reluînd o serie din obiectivele conferinţei de la Nairobi (ţinută cu zece ani în urmă), supune discuţiei problemele practice ale decolonizării şcolii, necesitatea depăşirii situaţiei anacronice menţinute într-o serie de ţări africane, existenţa încă a unei incompatibilităţi între modul de organizare a instrucţiei şi educaţiei (impus de colonialism) şi inte-

---

[48] *Ibidem.*

[49] Abdou Moumouni, *op. cit.*, p. 54.

[50] *Ibidem*, p. 54.

[51] Julius Nyerere, *Some Aspects of Liberation*, în „Africa", nr. 53, January, 1976, p. 13.

[52] U.N.E.S.C.O. surprinde în rezoluţiile şi conferinţele sale dreptul şi posibilităţile fiecărei culturi „de a dinamiza şi a răspunde aspiraţiilor şi nevoilor unui popor la un moment dat al istoriei sale", de a căuta să integreze ştiinţa şi tehnica în dezvoltarea lor şi de a face din acestea elementele propriei lor culturi. În acest sens militează pentru „dreptul fiecărei ţări de a-şi elabora programele sale de educaţie în funcţie de aspiraţiile proprii ale poporului în funcţie de contextul cultural". Totodată este promovată ideea colaborării şi comunicării între culturi considerîndu-se „că nici o cultură nu se poate închide în sine şi că este indispensabil a exista schimburi care să permită o dinamizare reciprocă a diferitelor culturi" (*Problèmes de l'U.N.E.S.C.O.*, în „Afrique—Asie", nr. 152, Jan. 1978, p. 78).

Scanned with OKEN Scanner

resele maselor în lupta lor de eliberare şi consolidare a independenţei politice, de redobîndire a identităţii şi personalităţii istorice, culturale proprii.

Reafirmîndu-se concepţia că „investiţiile în învăţămînt sînt mijlocul cel mai sigur de a accede la dezvoltarea economică şi socială“ [53], se apreciază totodată dificultăţile reale ale experienţei sociale africane în care eforturile dezvoltării sînt frînate de penuria de personal calificat“, iar alături de problemele generale apar şi se impun probleme specifice fiecărei ţări cum este Nigeria cu o populaţie foarte numeroasă şi cu un număr de 250 de limbi africane [54]. Rezultatul discuţiilor relevă existenţa unor probleme deosebite în ţările recent eliberate şi în cele ce şi-au dobîndit de peste un deceniu independenţa. Astfel, Pathé Diagne în sinteza sa oferă o privire de ansamblu, cu ajutorul nuanţelor şi accentelor particularului : „Algeria şi Beninul semnalează natura politică şi conflictuală a decolonizării şcolii... Namibia pune accent pe apartheid care a făcut ca la sfîrşitul unei decade să nu numere mai mult de 4 medici formaţi în ţară... Pentru Guineea-Bissau, şcoala este un instrument de luptă antiimperialistă... Pentru Somalia se pune problema unificării naţionale şi lingvistice în cadrul socialismului ştiinţific“. După opinia autorului „Camerunul prezintă una din tendinţele aproape generale de restructurare a sistemului educativ, prin înfiinţarea şcolilor zise «moyen pratique», create pentru a face faţă situaţiei în care şcoala primară este încă neadecvată. Şcolile se-

---

[53] Pathé Diagne, *Compte rendu de la Conférence des ministres de l'Education*, în „Présence Africaine“, nr. 99—100, 1976, p. 260.

[54] Aşa cum se relevă în literatura de specialitate, problemele de acest gen ale Nigeriei se intensifică paralel cu îndeplinirea programului de şcolarizare generală a tuturor copiilor. Potrivit programului iniţiat (septembrie 1976), pînă în 1981 toţi copiii de vîrstă şcolară trebuie şcolarizaţi. Numai într-un an au fost şcolarizaţi, în baza acestui program, 2 milioane copii, urmînd ca pînă în 1981 numărul lor să se ridice la 18 milioane. Cele 156 de şcoli existente au fost obligate să primească un număr dublu de elevi. În prezent se găsesc în construcţie 74 de instituţii de învăţămînt cu o capacitate de 1 000 cursanţi fiecare. Unele personalităţi de prestigiu nigeriene, cer de pe acum ca programul de învăţămînt primar obligatoriu (denumit UPE) să fie extins în timp, deoarece nu este realizabil datorită lipsei de personal şi datorită faptului că, în cazul cînd se menţine actualul său ritm de realizare, nivelul instrucţiei şcolare va coborî în mod inevitabil. Conducătorii nigerieni sînt ferm hotărîţi să depăşească greutăţile şi să realizeze „revoluţia educaţională“.

Scanned with OKEN Scanner

cundare şi tehnice sînt în număr insuficient, iar cotele de şomaj din rîndurile semianalfabeţilor sînt ridicate“ [55].

O astfel de situaţie generală şi specifică este expresia sintetică a hiatusului existent „între şcoala de formaţie străină şi mediul social african, între o şcoală patrimonială elitistă şi necesitatea educării unei mase active şi angajate în procesul dezvoltării“ [56].

Decolonizarea şcolii, crearea unor sisteme educaţionale care să fie o sinteză superioară a modului tradiţional şi modern, care să permită să se dobîndească *„originalitate, competenţă, dezvoltare* ca atribute majore...“ [57] ale noii personalităţi a Africii nu reprezintă, aşa cum se apreciază de către unii africanologi [58] o recurgere la principiul adevărului dublu, ci este expresia unui compromis necesar, reclamat de o dinamică socială africană, specifică.

În optica gînditorilor progresişti africani există o relaţie organică între finalitatea politică, ideologică a educaţiei şi mijloacele culturale folosite. Afirmarea şi realizarea culturii africane naţionale înscrisă ca una din strategiile fundamentale ale dezvoltării sociale este concomitent şi scop şi mijloc. Pornind de la teza necesităţii istorice a înfăptuirii decolonizării integrale, implicit a celei spirituale, decolonizarea şcolii se conturează ca unul din principalele instrumente.

Învăţămîntul african independent, în plin proces de constituire are menirea, se subliniază în programele ideologice ale unor partide şi guverne, să educe tineretul în spiritul certelor şi viabilelor valori tradiţionale, să ofere criterii axiologice de preluare a ceea ce este valoare în sistemul modern de educaţie, să participe la schimbul de valori şi cooperare culturală, să promoveze principiile independenţei, egalităţii şi suveranităţii în toate compartimentele socialului şi, implicit, în cel cultural.

Dacă fiecare societate, printr-un proces complex de selecţie, identifică o serie de valori pe care doreşte să le cultive şi să le transmită tinerei generaţii şi, totodată, prefigurează un aşa numit „grup de referinţă“ la care apelează pentru orice evaluare a normelor de comportament, atunci firesc, observa sociologul educaţiei Senteza Ka-

---

[55] Pathé Diagne, *op. cit.*, p. 260-261.

[56] *Ibidem*, p. 261.

[57] *Identité culturelle Negro-Africaine*, în „Présence Africaine“, nr. 98, 1976, III (subl. n. s.).

[58] A se vedea Boris Errasov, *La „Personalité culturelle“ dans ideologies du tiers monde*, în „Diogène“ nr. 78, 1972, p. 127-128.

Scanned with OKEN Scanner

jubi, instituţiilor de învăţămînt le revine misiunea de a identifica „grupul de referinţă“ şi de a-l oferi tineretului. Aceasta este, după opinia sa, „întărirea reciprocă dintre şcoală şi societate care duce la o schimbare socială şi culturală echilibrată“ [59].

Nu întîmplător, observa Alioune Diop, festivalul de la Lagos (1975) a dezbătut problemele tineretului, poporului, educaţiei, solidarităţii culturale africane, problema edificării conştiinţelor naţionale.

Poziţia antiimperialistă, anticolonialistă, antineocolonialistă, antirasistă a statelor africane nu se referă numai la chestiunile politice, sociale, economice ci, implicit şi la cele culturale.

Respingerea imperialismului cultural, a politicii de asimilare culturală, chiar şi a aculturaţiei (care după unii gînditori, cum este Paul Hountondji poartă amprenta colonială şi nu ar reprezenta decît impunerea în continuare a limbilor şi culturilor fostelor metropole [60] este o latură inseparabilă a unei suveranităţi reale şi integrale.

Profunda semnificaţie socială a procesului de decolonizare spirituală, proces în care învăţămîntul, educaţia au rolul de mijloace fundamentale, se relevă şi în politica ţărilor recent eliberate de a înfăptui africanizarea întregului aparat politic, social, cultural.

În viziunea doctrinarilor naţionali africanizarea vieţii socio-politice, spirituale nu vizează doar o modificare a relaţiilor interumane sau doar o dobîndire a unor conţinuturi noi ale acestor activităţi, a unor structuri socio-politice, culturale noi, ci, toate acestea la un loc. Africanizarea, lozinca politică a partidelor şi guvernelor progresiste, vizează realizarea unei decolonizări „adevărate“, reale cum a numit-o Fr. Fanon, opusă celei „false“.

Politica de africanizare semnifică nemijlocit o poziţie antineocolonialistă de închidere a canalelor prin care s-ar putea strecura ideologia acestora.

Dacă o „falsă“ decolonizare înseamnă o perseverare în relaţiile de dominaţie şi de dependenţă ale Africii în alte domenii decît cel politic, vizibile în cele economice „dar şi în cele... diplomatice, culturale, educaţionale...“, decolonizare adevărată înseamnă înlăturarea oricărei

---

[59] W. Senteza Kajubi, *op. cit.*, p. 110.

[60] A se vedea Paul Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Paris, François Maspero, 1977, p. 234.

Scanned with OKEN Scanner

stări de dependenţă, realizarea, după opinia teoreticianului Thomas Hodgkin „a unor schimbări în structura şi conţinutul educaţiei la toate nivelurile...[61], dovedind şi permiţînd astfel să se dezvolte şi să se afirme capacitatea şi competenţa africanilor în toate domeniile activităţii creaţiei umane.

Pornind de la necesitatea creării unor noi spaţii politice şi culturale, care depăşind cadrele strîmte ale triburilor şi a disensiunilor dintre ele, cadre care să permită africanilor dobîndirea încrederii într-o evoluţie de-sinestătătoare, convingerea că ei îşi pot construi o lume pornind de la ei înşişi şi de la ştiinţa mondială, *„Carta culturală a Africii“*, adoptată la Addis-Abeba în mai 1967 afirmă cîteva principii călăuzitoare : „Culturile emană de la popor“ ; „Este dreptul inalienabil al fiecărui popor de a-şi organiza viaţa culturală în armonie cu ideile sale politice, economice, sociale, filozofice şi spirituale“ etc.

Totodată, este dreptul şi datoria fiecărui popor de a-şi realiza o cultură proprie, o „cultură a dezvoltării“ cum o numeşte ideologul ivorian, Christophe Dailly, „care să *emane de la popor*, astfel încît dezvoltarea să cuprindă toate păturile sociale... să fie *naţională* cu scopul ca dezvoltarea să fie autonomă... să fie *modernă*, adică ea să integreze toate cuceririle ştiinţifice şi tehnologice...“[62].

Relaţia cosubstanţială cultură, popor este surprinsă şi analizată pe larg în cadrul doctrinelor politice, filozofice africane.

Cultura modernă a Africii se constituie ca fructul unor confruntări permanente cu elementele culturii tradiţionale, artă, literatură, muzică şi elementele culturii moderne, ştiinţifice, tehnologice şi se afirmă „ca o sinteză...“ a lor. Realizarea şi asimilarea acestor sinteze este „chestiunea popoarelor în general şi a tineretului în special“[63] şi pornind de la aceasta, şcolii îi revine menirea de a instrui, forma şi modela tînăra generaţie în aşa fel încît rămînînd africani să devină totuşi moderni.

Tineretul trebuie orientat să vadă în educaţie, se menţiona în adresa preşedintelui Kaunda către Universi-

---

[61] Thomas Hodgkin, *Cuvînt înainte* Reginald H. Green and Ann Seidman, *Unity or Poverty ? The Economics of Pan-Africanism* Penguin African, Library, 1968, p. 15.

[62] Christophe Dailly, *Jeunesse et la Culture nationale*, în „Présence Africaine“, nr. 88, 1973, p. 192 (subl. a.).

[63] Christophe Dailly, *op. cit.*, p. 194.

Scanned with OKEN Scanner

tatea din Zambia „mai mult decît o simplă acumulare de cunoştinţe", ea trebuie să fie înţeleasă ca „un proces continuu de autodescoperire, de autocreare şi construire a caracterului ; ca o apropiere continuă de cunoaşterea problemelor socio-culturale şi economice care frămîntă societatea. Educaţia ca proces de autodescoperire trebuie să-l conducă pe tînăr spre destinaţia sa finală — poporul" [64].

Democratizarea învăţămîntului semnifică realizarea unei şcoli legată de viaţă, a unei integrări a acesteia în construirea permanentă a societăţii africane.

În aplicarea principiului Partidului Democratic al Guineei de a crea o şcoală ancorată în realităţile ţării s-a realizat, remarca secretarul general al partidului „un prim demers istoric, cel al *„şcolii în spre viaţă"*. Astăzi se preconizează o altă etapă, aceea a *„şcolii în viaţă"*, care va fi completată de o a treia etapă, aceea a *„şcolii pentru viaţă"*, urmărindu-se astfel a se face din şcoală „o prelungire a societăţii, cu realităţile şi virtuţile ei" [65].

Accentul deosebit pus astăzi de către pedagogii, sociologii şi psihologii africani pe problema structurii, cadrelor ca şi a obiectivelor majore ale procesului de învăţămînt, a realizării unei concordanţe între conţinutul şi mijloacele folosite atestă necesitatea şi perspectiva unei revoluţionări a şcolii. Se insistă cu precădere pe ideea că „adevărata educaţie trebuie să facă mai mult, să-l înveţe pe om a trăi..." [66], să-i ofere răspuns la marile probleme ale sensului existenţei poporului, naţiunii şi ale sale proprii. Fără a se minimaliza rolul educaţiei în asigurarea mîinii de lucru calificate, problemelor tehnice ale dezvoltării, conducătorii africani, din dorinţa legitimă de a nu repeta neajunsurile tehnocratismului îngust al capitalismului, de a nu cădea într-o nouă stare de alienare, fac o judicioasă distincţie între valorile scop şi valorile mijloc în cadrul procesului de instruire şi educare. Omul şi sistemul valorilor morale constituie în viziunea politică, etică, filozofică africană centrul axial al tuturor valorilor.

---

[64] *Fourth Graduation Ceremony, Adress by His Excellency the President dr. K. D. Kaunda, Chancellor of the University of Zambia, 8 July 1972*, Published by Zambia Information Services, p. 23.

[65] Ahmed Sékou Touré, *La revolution culturelle...*, p. 330-331.

[66] Kenneth Kaunda, *Letter to my children...*, p. 26.

Kenneth Kaunda, într-un eseu dedicat puterii *„Letter to my children“* (1973), analizînd pe larg puterea cunoaşterii, aprecia valorile morale ca pe un adevărat „grup de referinţă“ al societăţii şi care trebuie să stea la baza întregului proces de învăţămînt. „Ele dau sensul procesului de educaţie“, omul e necesar să ştie nu numai că trebuie să înveţe, dar şi de ce, cum va deveni el în acest proces. Totodată, valorile morale constituie „cadrul axiologic al împlinirii omului“ întrucît, *„vitalitatea, creativitatea şi adaptabilitatea...* trebuie să fie rodul unui adevărat proces de educaţie“ [67].

Instrucţia şi educaţia africană devenind probleme naţionale nu au încetat, firește, de a se realiza în şi prin intermediul familiei (lărgite), a comunităţii ca şi a statului. Reactualizarea educaţiei tradiţionale adaptate la condiţiile lumii moderne, o veritabilă „sinteză“ a tradiţiei şi a cerinţelor dezvoltării se întîlnesc poate în unele experienţe de educaţie extraşcolară, care se desfăşoară în prezent în diferite ţări din Africa : forme spontane de educaţie şi de pregătire pentru munca colectivă practicate în Nigeria, ca şi unele cluburi ale tinerilor agricultori, centre politehnice rurale în Kenya, zone de activitate comunitară şi culturală în Republica Unită Camerun şi multe altele, în special în Mali“ [68]. Educaţia are ca obiectiv atît înrădăcinarea individului în sistemul de valori al culturii sale cît şi deschiderea spre ştiinţă, tehnică, spre comunicare liberă şi egală cu celelalte culturi şi în acest sens se impune realizarea unui sistem de învăţămînt adecvat structurilor sociale africane, a fazei de tranziţie în care se află.

Învăţămîntul modern african — spre deosebire de învăţămîntul colonial, care s-a suprapus pur şi simplu peste educaţia africană tradiţională ignorînd-o şi disprețuind-o în practică —, orice concepţie nouă şi care s-ar vrea valabilă, despre învăţămînt şi educaţie, concepţie care să corespundă condiţiilor actuale şi perspectivelor de viitor ale Africii Negre, conform opiniei preşedintelui Nyerere şi pedagogului autohton Moumouni va trebui, pentru a îmbrăca un caracter naţional şi popular real, „să împrumute pe de o parte de la educaţia tradiţională unele aspecte pe care să le integreze într-o orientare modernă şi avansată asupra educaţiei, iar pe de altă parte, să

[67] Kenneth Kaunda, *op. cit.*, p. 28.
[68] Jean Thomas, *Marile probleme ale educaţiei în lume*, p. 21-22.

Scanned with OKEN Scanner

coabiteze cu ea un anumit timp, străduindu-se s-o influenţeze“ [69].

Profund angajat politic, învăţămîntul african modern se impune ca un instrument principal al elaborării şi transmiterii ideologiilor naţionale, al realizării bazei de masă a acestora.

6

PERSONALITATEA CULTURALĂ AFRICANĂ

Cultură şi independenţă naţională

Este destul de dificil pentru un observator sau cercetător european să surprindă tensiunile şi vitalitatea bătrînului şi mereu tînărului continent african, să descifreze liniamentele spiritualităţii acestuia, să deceleze „originalitatea“ şi particularităţile sale culturale.

Dar ceea ce nu poate scăpa nici unui cercetător este fenomenul de efervescenţă politică, de renaştere naţională, spirituală, de afirmare şi *auto*afirmare, procesul dificil de *auto*clarificare şi *auto*cunoaştere, de cristalizare a unei noi spiritualităţi la nivelul cerinţelor practic politice ale tinerelor state independente, ale noilor naţiuni. Nu o dată s-a afirmat că în calea realizării culturale (şi nu numai culturale) a Africii stau două mari obstacole: *dominaţia colonială şi forţa tradiţiei.* Depăşirea acestor obstacole constituie, fireşte, un proces cu adînci rezonanţe istorice care nu vizează o simplă abolire administrativă a colonialismului ci o restructurare politică, economică, spirituală, realizarea complexului fenomen al decolonizării.

Necesitatea afirmării la nivelul continentului african, ca şi în cultura universală, necesitatea cristalizării şi dobîndirii unei noi conştiinţe — a misiunii istorice a fiecărui popor african liber, a afirmării acestora în marea familie a popoarelor libere, a impus teza cvasiunanim acceptată a dobîndirii independenţei de gîndire.

---

[69] Cf. Jean Thomas, *op. cit.*, p. 2.

Independenţa spirituală în viziunea doctrinarilor africani se defineşte ca un act de *opţiune* între o spiritualitate „autentic" africană nealterată de impactul civilizaţiei vestice şi o cultură africană modernă care, ţinînd seama de circuitul valorilor culturii universale, îşi conservă într-un mod dialectic filoanele adînci ale umanismului tradiţional. Independenţa nu este un refuz — sublinia Léopold Sédar Senghor — ci „o alegere... a acelor valori, instituţii şi tehnici care să fecundeze cel mai bine civilizaţia africană tradiţională" [1].

Probabil că pentru puţine culturi moderne s-a pus cu atîta acuitate problema raportului între tradiţional şi modern, necesitatea definirii termenilor. Elementul tradiţional, departe de a fi doar un mod de gîndire, este cu precădere un mod de viaţă materializat în structuri socio-economice specifice, în modele politice şi de organizare proprii, în norme şi valori etice, artistice, religioase autohtone şi, în acest sens, se impune preluarea atentă a tezaurului cultural tradiţional.

Renaşterea spirituală, procesul complex, pluridimensional al repersonalizării şi revitalizării culturii africane este unul din obiectivele fundamentale ale programelor politice ale partidelor de guvernămînt din ţările ce au păşit pe o cale de dezvoltare de-sine-stătătoare.

Originală este gîndirea social-politică africană printre altele şi prin modalitatea de a concepe şi sublinia funcţia integratoare, a culturii în motivarea atît a istoriei trecute a ţărilor africane, cît şi a devenirii lor sociale în viitor.

Pornind de la ideea că „problema decolonizării atît a instituţiilor politice şi economice cît şi a spiritului" va prezenta aspecte complexe şi tensionate, că „nu toate formele decolonizării au o valoare egală.." [2], unii intelectuali africani apreciază decolonizarea culturală nu numai ca o cerinţă fundamentală dar şi ca o prioritate socială, politică. Indiferent de accentele, prioritătile puse pe unul sau altul din elementele socialului, în speţă pe cultural, important este ca decolonizarea (culturală) să semnifice — sublinia Aimé Césaire în intervenţia sa la

---

[1] L. Sédar Senghor, *On African Socialism*, Pall Mall Press, (trad. din lb. franceză), p. 78.

[2] Aimé Césaire, *The Man of Culture and his Responsabilities*, în „Présence Africaine", nr. 24, 25, 1959.

Scanned with OKEN Scanner

cel de-al doilea Congres al scriitorilor și artiștilor negri, (Roma, 1959) — o distrugere și desființare, o smulgere din rădăcini a colonialismului, o *revoluționare* a societății africane.

Independența de gîndire, identitatea proprie a africanului nu trebuie cucerită acum ci *recucerită*, nu trebuie construită și cîștigată ci *recîștigată*, *reconstruită*. Numai situînd cultura africană în cel puțin două corelații principale, cu istoria și cu ideologia (corelate la rîndul lor) vom putea decela originalitatea și specificitatea acesteia.

Experiența de secole a popoarelor africane, istoria nescrisă și scrisă a vieții lor zbuciumate, a migrațiilor și luptelor lor interne, a forței și tenacității de înțelegere și „apropiere" a naturii, a supraviețuirii și rezistenței în fața marilor „cataclisme sociale" este „depozitată" în cultura africană.

Produs al unui anumit nivel economic de existență al poporului, purtînd și amprenta mediului geografic, cultura — după cum aprecia Amilcar Cabral — a definit anumite dimensiuni în care și prin care s-a modelat cu adevărat spiritualitatea africană. Ea a constituit fapt și factor de rezistență de-a lungul istoriei [3].

Definită prin valori sociale proprii, de ordin artistic, etic, religios, politic și economic (aflate într-o fază cvasisincretică), cultura tradițională africană cu toate prejudiciile suferite în urma dominației coloniale s-a caracterizat printr-o vitalitate și o forță de iradiere deosebite. Optimismul și comunicarea cu natura, incantațiile magice și ritmul, elementele metaforice și stilistice ale literaturii scrise și nescrise, cultul muncii și al muzicii, miturile în toată bogăția formelor și conținutului lor, umanismul relațiilor interumane sînt numai unele din elementele ce structurează identitatea culturii africane. Cu tot rolul jucat de spiritualitate, de religie, în general, cu toată forma simbolică și mitică de reflectare ar fi greșit să se creadă că „...aici factorul religios joacă un rol esențial" [4]. Culturile africane nu s-au constituit ca un amalgam de mitologii și credințe, ci ele au conturat un veritabil com-

---

[3] Amilcar Cabral, *La Résistence culturelle*, p. 876-877.

[4] Geneviève Colonne Griande, *Aspects de la culture noire*, Recherches et debats, Paris, 1958, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

plex instituțional, ritual, tehnic, artistic, literar, pe scurt, după o expresie a lui Marcel Mauss, ele definesc „un fenomen total". Religie și artă, morală și instituții, norme și coduri de gîndire și comportament se articulează într-un mod specific în cadrul culturii africane.

Cultura, în procesul cristalizării sale, va defini nu numai un mod specific de existență, un mod de a trăi și gîndi în cadrul unor etnii tribale, a unor sate sau state ci va tinde să devină dominanta ideologică a noii forme de comunitate umană ce se impune. Naționalismul african s-a alimentat la izvoarele sale, din recunoașterea și exaltarea valorilor culturale, iar în epoca postcolonială dimensiunea ideologică și politică a acestora devine și mai vizibilă.

Istoria Africii contemporane atestă existența la nivelul fiecărei tinere națiuni libere a unui proces complex de dobîndire și afirmare a conștiinței de sine, a ceea ce numesc africanii „a independenței de gîndire". Lupta de afirmare a spiritualității și personalității specifice cunoaște, firește, etape, momente ce reflectă „căutările" inedite, rod al experiențelor social-politice, culturale autohtone. Din acest unghi se definește mișcarea în jurul conceptului și doctrinei negritudinii („Négritude")[5] răspîndită cu precădere în fostele colonii franceze avînd ca mentori spirituali pe Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Damas etc., apreciată de către africanologi și mai cu seamă de fondatorii înșiși ca formă și mijloc de revitalizare a spiritualității africane.

---

[5] „Concepția pe care s-a întemeiat noua orientare a luat naștere la Paris, atunci cînd cîțiva studenți au întemeiat revista *„L'Etudiant Noir"*. Aceștia erau Léopold Sédar Senghor din Sénégal, Léon Damas din Guyana și Aimé Césaire din insula Martinica. Această acțiune fusese precedată de o alta, pe care Lilyan Kesteloot o pune la originea curentului *Négritude* și cu care își începe studiul ei. În 1932 Etienne Lero, Réné Ménil și Jules Monnerot au pus la Paris bazele revistei *„Légitime Defence"*, al cărui unic număr cuprindea un manifest răsunător. În cuprinsul lui, acești studenți din Martinica respingeau convenționalismul burghez, și (ne)umanismul ipocrit, care încerca să le impună o „personalitate de împrumut" cu totul străină; ei respingeau modelele literare europene, care le fuseseră oferite la școală și exprimau adeziunea față de proletariat și de suprarealism" (Janheinz Jahn, *Istoria literaturii neoafricane*, București, 1975, Editura Univers, p. 263).

Scanned with OKEN Scanner

Negritudinea — plurivalenţă de sensuri

Plurivalenţa de sensuri a conceptului „Négritude", de formă de stil, mijloc stilistic, însuşire afectiv-emoţională, atitudine, instrument, sistem de valori [6] etc., sugerează într-un sens existenţa unui proces de conceptualizare a negritudinii şi cu deosebire a relevării unei structurări a culturii africane pe interrelaţiile unor valori originale, autentice, cu audienţă îndeosebi în fostele colonii franceze.

Debutînd ca mişcare literar artistică mişcarea negritudinii a fost apreciată îndeosebi pentru promovarea unei poezii de o rară frumuseţe artistică şi cu un pronunţat mesaj umanist [7]. Emanciparea culturală a africanului „redarea mîndriei şi încrederii (pierdute)...", redobîndirea identităţii şi personalităţii sale ca parte componentă a umanităţii au constituit temele centrale ale creaţiilor artistice ale lui L. Sédar Senghor şi Aimé Césaire.

Într-o veritabilă istorie culturală şi politică a Africii, conceptul şi mişcarea *Negritudinii* (alături de *Personalitatea africană)* nu pot fi ignorate. Orientată cu precădere spre problemele culturii africane, negritudinea s-a conturat în timp şi ca atitudine politică, antirasistă, antiasimilaţionistă. Născîndu-se şi integrîndu-se într-o epocă de căutări şi clarificări în anii premergători independenţei, negritudinea a semnificat în bună parte haina culturală a naţionalismului unor ţări africane în luptă pentru cucerirea independenţei [8]. Stimularea unui climat de idei propice afirmării şi apărării identităţii spirituale a popoarelor africane, susţinerea specificităţii culturale, a egalităţii şi dreptului acesteia la independenţă în raport cu culturile vestice, revitalizarea artelor negre definesc, în esenţă,

---

[6] Cf. *Ibidem.*

[7] „Curentul literar şi filozofic al negritudinii care se autodefineşte ca avînd drept scop emanciparea culturală a africanilor concepe lupta politică ca un aspect al acestei emancipări, încearcă să se limiteze la domeniul intelectual, cultural deşi este totuşi un fenomen în totalitate ideologic, cultural şi social şi astfel strîns legat de mişcarea de eliberare naţională a popoarelor din Africa" (Rainer Arnold, *Negritudine in the System of Imperialist Ideology in Theories on Africa and Neo-Colonialism*, Leipzig, 1971, p. 63).

[8] Basil Davidson, *Which Way Africa? The Search for a New Society*, Penguin African Library, ed. 1971, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

scopul, finalitatea socială a acestei mişcări în faza de început.

Încă din această etapă de căutări, adepţii negritudinii au intuit şi, ulterior, au argumentat ideea că pentru popoarele africane şi cultura acestora chestiunea fundamentală rămîne „dobîndirea independenţei politice", constituirea lor în state independente. Numai în condiţiile cristalizării procesului de formare a noilor naţiuni se va putea pune şi rezolva şi problema spiritualităţii, a identităţii proprii.

Promotorii negritudinii considerînd că există o manieră, un spirit negro-african nu numai de a crea dar şi de a trăi (a asimila valorile în comportament, în atitudini, am traduce noi) apreciau că Africii şi negro-africanilor le revine datoria de a reclădi şi reda acest spirit, acest mod de a trăi tuturor oamenilor de culoare aflaţi pe alte continente. Aceasta a însemnat, firește, o încercare de retrezire şi repersonalizare a Africii negre înseşi, pentru ca eliberîndu-se de sub tutela spirituală a Europei să-şi poată evidenţia propriile virtuţi, pentru propria demnitate arătînd lumii că face parte integrantă şi inseparabilă — din sfera cuceririlor şi aspiraţiilor umanităţii.

Conştiinţa apartenenţei la o origine spirituală comună a tuturor „negro africanilor, indiferent de religie sau ţară" s-a format pornind de la filoanele societăţii tradiţionale care indiferent de diversitatea politică a trecutului au impus puternice elemente de unitate. Majoritatea popoarelor africane atît din regiunea subsahariană, cît şi din ţările nordice „au împărtăşit aceleaşi relaţii faţă de un singur corp de credinţe culturale şi modele de comportament" [10].

Reprezentînd, aşa cum consideră cunoscutul africanolog Basil Davidson, „mantia culturală sub care popoarele deposedate şi disprețuite trebuiau să-şi dobîndească dreptul de a se naşte" [11], dreptul de a fi şi a rămîne africani, mişcarea negritudinii tinde să depăşească sfera unei mişcări literar-artistice pentru a deveni mişcare politică şi concepţie metafizică. Trecerea de la concept la doctrină, de la constatarea specificului african la analiza sa complexă presupune o întemeiere teoretică, filozofică.

Mişcarea negritudinii se defineşte cu precădere prin scopurile sale voalate sau deschise de a se realiza o sin-

---

[10] Basil Davidson, *op. cit.*, p. 30.
[11] *Ibidem*, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

teză social-politică superioară, condiție a creării unei umanități fără rasism.

Insistența pe ideea autenticității africane, a unei identități și personalități proprii depășește granițele spiritualului, culturalului și vizează cadre mai largi social-politice. Departe de a fi un „rasism anti-rasist", negritudinea s-a reclamat încă de la început a face dovada posibilității unei umanități fără discriminare de rasă, culoare, religie etc., a unei colaborări și schimburi de valori. „Nu ura împotriva celorlalte rase mă face apărătorul rasei mele" [12], menționa (1939) poetul Aimé Césaire, în poemul său ce avea să semnifice nașterea unei mișcări culturale, îndeosebi după cel de-al doilea război mondial, ci dorința de a dobîndi, naște și modela conștiința propriei existențe a sa ca individ, a patriei ca națiune, dorința dobîndirii independenței de sub colonialism.

În epoca romantic protestatară și contestatară, antiasimilaționistă față de cultura franceză, negritudinea se află firește într-o fază de căutări, de delimitări. Ea cunoaște exaltările, revolta studenților de culoare din cartierul Latin față de prezentarea Africii ca „exotică" și „primitivă", cerința imperioasă a acestora de a sonda autenticitatea spiritualității africane în vederea redescoperirii și recîștigării identității culturale proprii. Africanii nu au creat un Shakespeare, spunea Senghor deoarece negro-africanii au un gen esențialmente diferit de cel european creînd un anumit tip de opere. „Cultura africană este ceea ce este deoarece africanii sînt ceea ce sînt, rațional, dar într-o formă diferită de european, înțelegîndu-se prin interioritate și simpatie mai degrabă decît prin gîndire discursivă" [13].

Echivocă ca formulare și pasibilă de interpretări extremiste (ceea ce s-a și întîmplat) ideea specificității structurii intelectuale a africanului este reluată de Senghor și explicitată în detaliu mai tîrziu.

Africanului nu-i este proprie doar emoția, interioritatea și afectivitatea. „Nici o civilizație nu poate fi construită fără a folosi rațiunea discursivă și fără tehnică. Civilizația negro-africană nu face nici-un fel de excepție

---

[12] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natale*, cf. Colin Legum, *op. cit.*, p. 96.

[13] Cf. Th. Hodgkin, *The African Renaissance*, în vol. Jacob Drachler, *Africain Heritage Collier*, Macmillan Ltd., Londra, 1969, p. 278.

Scanned with OKEN Scanner

de la această regulă. Dovada, mărturiile celor mai vechi navigatori care, debarcînd în Africa au descoperit state bine organizate, administrație, justiție, unelte pentru a lucra pămîntul, remarcabile la acea dată“ [14]. În această fază de romantism artistic, de căutare a unor modele de creație autohtone, mișcarea negritudinii a avut „deosebite consecințe politice... contribuind în mod substanțial la decolonizarea Africii“ [15].

În comunicarea sa *„Cultură și colonizare“*, ținută în cadrul primului Congres al scriitorilor și artiștilor de la Paris 1956 [16], Aimé Césaire exprima, printre altele, ideea necesității schimbului de valori, a comunicării cu cultura europeană. Desigur, acest schimb nu poate și nu trebuie identificat cu „asimilarea“, cu dizolvarea și renunțarea la spațiile și structurile axiologice proprii. Mai mult, fiecare popor preia acele valori ce corespund necesităților sale spirituale, etosului său, sau așa cum menționa el, „împrumutul este valabil doar atunci cînd este echilibrat de o stare interioară care îl cere și îl integrează în corp care mai apoi îl asimilează în așa fel încît devin unul și același lucru“ [17]. Caracterul cumulativ al culturii, unitatea dialectică a continuului și discontinuului, a naționalului și universalului este intrinsecă oricărei culturi, implicit, și celei africane. „Eu refuz să cred — menționa același exponent al specificității africane — că viitoarea noastră cultură ar putea în totalitate să respingă fosta cultură neagră tradițională în care... ne-am născut. Va exista atît noul, cît și vechiul“ [18]. Împărtășind aceeași viziune, Léopold Sédar Senghor sublinia că independența

---

[14] L. S. Senghor, *On African road to Socialism*, p. 75.

[15] Janheinz John, *op. cit.*, p. 265.

[16] Congresele scriitorilor și artiștilor negri (sept. 1956, Sorbona și martie 1959, Roma) au avut ca temă Criza culturii negrilor și, respectiv, Unitatea și răspîndirea culturii negrilor africani. Discuțiile s-au purtat cu predilecție asupra clarificării relației dintre cultura africană și cea europeană, statutul culturii africane în perspectiva evoluției sale (raportul dintre tradițional și modern), un loc deosebit l-a ocupat subiectul K. Marx în Africa existînd aprecierea că ideile marxiste au influențat gîndirea avangardei acestei mișcări (cf. Colin Legum, *Pan-Africanism*, Pall Mall Press, ed. 1965, p. 105).

[17] Aimé Césaire, *Culture and colonisation*, cf. Colin Legum, *op. cit.*, p. 102.

[18] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

pentru statele africane înseamnă, implicit, libertatea de a alege, libertatea asimilării din civilizația vestică a ceea ce corespunde și e necesar civilizației africane. Îndemnul său e limpede: „trebuie să asimilăm și să nu fim asimilați, să alegem ceea ce ar ajuta omului african să înțeleagă întregul său potențial ca om al secolului XX și, în același timp, să-și aducă contribuția la civilizația universală“ [19].

Unii africanologi europeni, cum este, de pildă, englezul Thomas Hodgkin, relevă necesitatea „păstrării identității culturii proprii, a decantării și păstrării modului de existență al africanilor în comunitatea mondială, a conservării modului de ființare specific africanului. Accentul pus pe revitalizarea specificității și autenticității sub aspect cultural nu trebuie să conducă, precizează autorul, la o promovare a claustrării deoarece Africanii au putut și pot să-și aducă propria contribuție la umanitate de îndată ce ei vor fi liberi să o facă“ [20]. În acest sens, Senghor definea negritudinea ca „suma valorilor civilizației lumii negre“, ea exprimînd acel spirit specific care-i permite să se raporteze la civilizația universală nu numai în calitate de consumator ci și de creator.

Fiind o concepție mai largă negritudinea își accentuează dimensiunile anti-colonialiste și antirasiste și se transformă în instrument al dobîndirii și consolidării independenței politice a unor țări africane foste colonii. Joncțiunea dintre cultură și politică, dintre creație spirituală și independență socială apare în mișcarea negritudinii sub o formă implicită în faza de început și explicită ulterior. Personalitatea unui popor și cu atît mai mult a unui continent „nu poate înflori fără libertatea de a se dezvolta... nu se poate realiza într-o totală alienare ca rezultat al colonialismului“ mai concis, opina Senghor, „nu poate exista independență în dependență“ [21].

Identitatea culturală a popoarelor africane reprezintă, în viziunea adepților etnofilozofiei, o interrelație pe de o parte a sensului ei subiectiv, deoarece identitatea culturală „este fidelitate creatoare“ față de ceea ce este viabil în structura sa...“ și pe de altă parte a condiționării

---

[19] L. Sédar Senghor, *On African road to Socialism*, p. 5.
[20] Th. Hodgkin, *The African Renaissance*, în vol. Jacob Drachler, *African Heritage*, p. 276.
[21] L. S. Senghor, *op. cit.*, p. 68.

Scanned with OKEN Scanner

sale obiective : a) „stăpînirea unui aparat ideologic (învățămîntul, mass-media) ; b) autonomie culturală (în artă, literatură, informare) ; c) însușirea limbilor africane“ [22] etc. Firește, ideea unității și solidarității culturale a respectivelor popoare nu înseamnă o diminuare sau negare a diversității acestora, nu semnifică absența unui pluralism cultural. Filozoful beninez, Paul J. Hountondji, printr-o poziție deschis anti-naționalism cultural, *anti* oricărei încercări de a oferi prioritate factorului cultural în raport cu cel economic și politic, se declară pentru un pluralism cultural african. „Adevăratul pluralism, nota el, nu rezultă din impactul civilizației occidentale asupra continentului... el nu survine din exteriorul unei civilizații... ci este un pluralism intern rezultat al înfruntărilor și confruntărilor... africanilor între ei“ [23].

Ideea identității culturale africane, susținută îndeosebi în țările foste colonii franceze este convergentă cu ideea diversității și specificității spirituale a fiecărei țări. Nu trebuie confundate, observa un critic de artă african, „limba“, „cultura“ și „etnia“, deoarece nu sînt necesare înalte discuții academice pentru a înțelege că „din Etiopia în Sénégal, Kenya și Zair... Namibia... există o unitate culturală într-o bogată diversitate“ [24]. Aceasta cu atît mai mult cu cît Africa are nevoie de o solidaritate socială, politică, istorică.

Aprecierile și interpretările contradictorii ale conceptului și mișcării negritudinii [25] sînt, firește, determinate chiar de complexitatea acestei mișcări, de evoluția sa si-

---

[22] *Identité culturelle Negro-Africaine*, Text d'orientation, în „Présence Africaine“, nr. 98, 1976.

[23] Paul J. Hountondji, *Sur la „philosophie africaine"*, François Maspero, Paris, 1977, p. 233.

[24] D. Tamsir Niane, *Comment le cinema peut inspire le sentiment d'une solidarité historique et culturelle entre les comunautes du monde noire*, „Presance Africaine“, nr. 90, 1974, p. 23.

[25] În legătură cu negritudinea se formulează judecăți de valoare dintre cele mai contradictorii : fie că este apreciată „ca ideologie a burgheziei“, fie că este definită drept calea de a „derevoluționa masele“, fie că este privită ca un neo-rasism, sau un rasism „din sens opus“ (Kurt Büttner, *New Methods and forms*, p. 24-26 ; Rainer Arnold, *Négritude in the System of Imperialist Ideology in Theories on Africa and Neo-colonialism*, Leipzig, 1971, p. 77 ; Sékou Touré, Pathe Diagne, *La Négritude et la 5-ème Colonne*, nr. 46, p. 232-236).

Scanned with OKEN Scanner

nuoasă, de amplificarea determinărilor sale, nesecondate întotdeauna și de o clarificare teoretico-sociopolitică riguroasă. Debutînd ca mișcare literar artistică, devenind o formă de manifestare a naționalismului african, a protestului împotriva asimilării culturale (în epoca preindependenței), negritudinea a evoluat și s-a transformat ulterior într-o ideologie controversată. Există, considerăm noi, o adevărată tendință ca în prelungirea acestei mișcări să se fundamenteze o filozofie, o concepție generală asupra culturii africane, a identității, a autenticității și înrădăcinării în sistemul de valori africane.

Personalitatea africană — realitate și ideal

Un alt moment distinct al procesului de cristalizare și afirmare a „originalității" culturale africane îl constituie mișcarea panafricană[26] și doctrina „personalității africane" avînd ca promotori pe Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba, Kenneth Kaunda, și, mai tîrziu, Tom Mboya ș. a. „Personalitatea africană" a cunoscut o multitudine de accepții, de „originalitate culturală", de „specificitate spirituală" și, mai ales, de „afirmare politică" a popoarelor africane pe arena istoriei. Alături de mișcarea negritudinii, *personalitatea africană* se constituie ca o formă a mișcării naționaliste africane, care ia o nouă și originală formă, „libertatea națională" începînd să se identi-

---

[26] Panafricanismul a apărut ca o expresie a luptei popoarelor asuprite împotriva discriminării rasiale, s-a născut în afara granițelor Africii dar a militat timp de peste șase decenii pentru eliberarea Africii. Istoria panafricanismului relevă faptul că a constituit prin obiectivele sale, prin rezoluțiile congreselor anilor 1919 (Paris), 1921 (Londra, Bruxelles), 1923 (Lisabona și Londra), 1927 la New York și 1945 la Manchester, o pregătire politică-socială a luptelor de independență politică. Principiile mișcării panafricane sînt sintetizate de Jack Woodis în număr de patru: 1. popoarele continentului african au un destin comun, de aceea trebuie să se cunoască; 2. Africa trebuie să fie guvernată de africani; 3. Popoarele africane să-și restabilească propria lor istorie; 4. lichidarea stăpînirii coloniale directe, reorganizarea economică, socială, politică a Africii (Cf. Jack Woodis, *Calea Africii*, Editura politică, 1965).

Scanned with OKEN Scanner

fice cu „libertatea africană“ [27]. Fără a urmări *en détail* procesul de conceptualizare a personalității africane, putem remarca că atît prin geneză, cît și prin evoluție ea are un caracter preponderent politic. „Africanii, remarca Kwame Nkrumah, trebuie să-și afirme propria lor personalitate și să și-o dezvolte potrivit cu modul lor de viață, cu propriile lor obiceiuri, tradiții și cultură“.

„Personalitatea africană“ se definește în primul rînd prin politica africană, a măsurilor cu caracter economic, al învățămîntului, artei, culturii ș. a. Din perspectiva acestei mișcări, specificitatea și originalitatea Africii în raport cu restul lumii nu mai derivă doar din sistemul său de valori, din spațiile sale culturale proprii ci, dintr-o dimensiune fundamentală a acesteia — politicul. „Ideea «personalității africane», poate fi întrevăzută în mișcarea panafricană — dorința fierbinte a africanilor de a fi și rămîne ei înșiși, de a nu fi transformați în englezi, francezi sau portughezi negri — precum și în mișcarea națională africană — cerința fierbinte a africanilor de a fi stăpînii propriilor destine...“ [28].

„Personalitatea africană“ în multiplele sale determinări economice, politice, militare, social-administrative, juridice, vizînd o reconstrucție socială pe plan intern conține ca pe o dominantă obiectivul afirmării egalității în drepturi și aspirații al popoarelor africane cu celelalte popoare ale lumii. „De prea multă vreme în istoria acestui continent — formula deschis și concis K. Nkrumah —, Africa a vorbit prin glasul altora. Acum, ceea ce am denumit în relațiile internaționale personalitatea africană va avea șansa de a se afirma prin vocile fiilor Africii“ [29]. Istoria contemporană atestă pe deplin justețea acestor teze. Africa nu numai că vorbește și este ascultată în

---

[27] Proclamarea ideii eliberării întregului continent, a înfăptuirii unității africane, a unei unități culturale, este o poziție de răspuns la afirmația că „nimic, decît dominația colonială nu i-a putut uni pe africani“. Necesitatea unirii statelor africane în lupta împotriva colonialismului și neocolonialismului pentru „cristalizarea treptată a națiunilor lor“ este ideea centrală a personalității africane al cărei promotor a fost Nkrumah. (Basil Davidson, *Which Way Africa*, p. 78).

[28] *The Voice of Africa*, aug. 1961, cf. J. Woodis, *Calea Africii*, p. 152.

[29] K. Nkrumah, *I Speak of Freedom*, în vol. *Ghana's Policy at Home and Abroad* (Accra, 1957).

Scanned with OKEN Scanner

marile forumuri internaţionale dar îşi aduce o contribuţie pozitivă la cursul vieţii internaţionale. Impunerea în viaţa politică şi spirituală contemporană a spiritualităţii africane nu este sarcina şi menirea unui for extrinsec Africii, ci este datoria fiecărui guvern african „de a-şi defini concepţia care să corespundă necesităţilor ţării, să rezolve problemele şi dorinţele ţării, ale poporului respectiv..." [30].

Africa se poate impune tot mai mult astăzi ca o personalitate distinctă pe multiple planuri, pe cel politic printr-o respingere categorică a oricăror strategii de „influenţe" din partea fostelor puteri coloniale (deci o poziţie nu antioccidentală, ci antiimperialistă), prin consolidarea independenţei economice, sociale, culturale. În acest sens, conţinutul lozincii „personalităţii africane" „a fi şi a rămîne africani" este diferit în epoca dependenţei politice, faţă de cel din perioada de după cucerirea puterii politice. „Personalitatea africană" tinde să se definească şi să se delimiteze nu atît prin „tradiţional" ci printr-o deschidere spre modernizare economică, tehnologică şi revitalizare spirituală.

Trăgîndu-şi seva din trecutul istoric al fiecărui popor, spiritul african contemporan se circumscrie procesului fecund de conturare a unor modele sociale proprii de evoluţie corespunzător structurilor sociale, culturale tradiţionale africane dar şi receptive la ceea ce impune ca valoare experienţa socială şi politică mondială.

Dimensiunea istorică a personalităţii africane exprimată prin două deschideri complementare spre trecut şi viitor îi conferă originalitate.

Este necesitatea redobîndirii personalităţii native pentru a demonstra că „Africa trebuie să fie a Africanilor", că ei îşi pot croi singuri drum de evoluţie. Africanismul, ca şi Negritudinea şi Personalitatea africană, se impune ca ideologie anticolonială de organizare a popoarelor în epoca preindependenţei, scopul lui fiind dobîndirea conştiinţei istorice, a solidarităţii şi unităţii.

Umanismul ar constitui după unii doctrinari — îndeosebi prin poziţia lui Kenneth Kaunda —, sinteza spi-

---

[30] Tom Mboya, *The Challenge of Nationhood*, Heinemann Educational Books, 1970, p. 77.

Scanned with OKEN Scanner

ritualității africane [31]. Africanitatea poate și trebuie să fie studiată și apreciată ca izvorînd „din solul continentului african" în care s-au întrețesut relații și activități artistice, social-politice, economice, religioase din care au rezultat anumite moduri de comportare și existență, de gîndire și înțelegere a vieții. Africanii se autoapreciază a fi ceea ce sînt, datorită atitudinii față de profunzimea intrinsecă a vieții lor simbolizată, între altele, prin naștere și moarte, secetă și foamete etc. [32].

Ideologii „personalității africane" situează, de regulă, normele și ideile tradiționale într-un alt sistem de valori care să permită maselor să ia parte la activitatea transformatoare în vederea realizării nu a unui african tradițional dar nici a unui „negru european, ci a unui african modern" [33]. În contextul ideologiei africane contemporane, „personalitatea africană" [34] este o lozincă de luptă a naționalismului pozitiv african, creator, ce militează pentru promovarea atît a „particularităților africane în raport cu restul lumii" (și prin urmare egalitatea africană cu alte grupuri umane) cît și „să afirme unitatea de bază în diversitatea de viață africană" [35].

Indiferent de accentul pus pe o determinare sau alta a „personalității africane", ea se impune tot mai mult nu ca un concept metafizic, abstract, de sondare a specificului antropologic cultural ci ca lozincă de luptă, social-politică, de acțiune pozitivă.

Lupta hotărîtă a popoarelor Africii contemporane în vederea repersonalizării și revitalizării modului lor pro-

---

[31] A se vedea Elena Voiculescu, *Umanismul în gîndirea social-politică africană*, în „Viitorul social", nr. 2, 1976.

[32] K. Kaunda, *Letter to my Children*, Longmann Group Ltd., London, 1973, p. 16.

[33] Basil Davidson, *op. cit.*, p. 82.

[34] „Personalitatea culturală are mai multe accepții, unele referindu-se la aceasta ca etapă a mișcării naționaliste, ca ideologie, altele la locul și rolul pe care îl are cultura tradițională în speță pentru evoluția autonomă a statelor africane. După autorul articolului «Personalité culturelle dans ideologies du tiers monde» două accepții ar fi esențiale : 1) noțiunea prin care membrii unei comunități date (trib, națiune, continent) asimilează și integrează valorile tradiționale în sistemul lor social, în modelul lor de evoluție independentă ; 2) caracteristic acestui concept este afirmarea tradițiilor originale" (Boris Erasov, „Diogène", nr. 78, 1972, p. 123-124).

[35] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

priu de gîndire este orientată spre „afirmarea umanității tuturor popoarelor africane indiferent de situația lor“ pe o bază politică, economică și ideologică, pe o bază antiimperialistă. Ea trebuie să se constituie la nivelul superior al reglementărilor sociale și culturale“... prin crearea statului, a unei culturi și ideologii naționale“ [36].

Surprinderea determinațiilor specifice ale „personalității culturale africane“, pe cît posibil în dinamica și funcționalitatea lor complexă, răspunde, considerăm, unor cerințe mai generale ale dialogului spiritual contemporan, al cunoașterii reciproce. Renașterea culturală a continentului african, parte componentă a procesului schimbărilor structurale revoluționare economice, sociale, politice se înscrie în procesul mai larg al căutărilor și opțiunilor „specifice“ ale noilor națiuni libere. Personalitatea culturală africană se conturează ca o tendință permanentă de reconciliere și depășire într-o sinteză superioară a moștenirii spirituale tradiționale cu valorile culturii universale. Modernizarea manierei de gîndire semnifică în concepția africană nu numai crearea unei personalități culturale dar și economice, sociale, politice. Cultura — laboratorul în care se făuresc valorile necesare opțiunilor și alegerii unei căi autonome de dezvoltare — matricea identității unui popor, a dreptului său la independență de gîndire și creație, instrumentul fundamental al supraviețuirii și rezistenței, dar și al adaptării creatoare la noile schimbări, se impune tot mai pregnant în gîndirea și practica socială africană ca o determinantă. „Este timpul, sublinia Senghor, ca situați în continentul nostru, în etnia noastră, în patria noastră, dar mai ales în valorile noastre să ne creăm pe noi înșine. Cum ? Renăscînd cultura noastră, dezvoltîndu-ne după liniile noastre de forță, după valorile civilizației noastre“ [37].

* * *

Este fără îndoială temerar a-ți propune ca într-o lucrare să epuizezi în extensiune și comprehensiune o problematică atît de vastă ca cea a Renașterii africane. Aceasta cu atît mai mult cînd este vorba de un întreg con-

---

[36] Sékou Touré, *op. cit.*, p. 321.
[37] L. S. Senghor, *Pour une rélecture africaine*, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

tinent cu o istorie îndelungată, cu stadii diferite de dezvoltare de la o regiune la alta. Dificultatea nu provine numai din aria tematică dar și din dinamismul proceselor social-economice, politice, culturale ce au loc aci, din efervescența mișcărilor de eliberare ca și din lupta revoluționară de consolidare a independenței, din căutările originale, experimentele inedite pe care le probează și impun popoarele africane. Ca și în alte împrejurări, și în cazul continentului african, abordarea și interpretarea fenomenului social, politic, economic, cultural reclamă înțelegerea dialectică a tuturor proceselor cu care se confruntă el. Nu se poate „descifra" esența prefacerii culturale, spirituale fără a înțelege natura transformărilor de ordin economic, social, politic, fără a sesiza raportul de determinare de la economic la cultural, la spiritual, de la obiectiv la subiectiv. Și experiența africană atestă faptul că numai situîndu-se pe pozițiile determinismului dialectic, suplu și nuanțat putem surprinde și înțelege autonomia relativă ca și prioritatea factorilor spirituali, culturali într-un anumit context socio-politic.

În lucrare ne-am propus să surprindem cîteva aspecte caracteristice ce dau substanța și particularitatea Renașterii africane, cu conștiința faptului că tabloul transformărilor ce au loc sau se așteaptă a apărea în viitor și în această regiune a lumii, este cu mult mai complex. Nașterea, afirmarea și dezvoltarea unor valori materiale în statele și națiunile africane suverane și independente determină și influențează un sistem de valori spirituale cu o identitate proprie. Ori, tocmai analiza unui asemenea sistem în dinamica lui ar putea constitui subiectul unei alte lucrări.

Experiența, chiar mai veche, dar mai ales cea de după eliberarea acestor țări și popoare de sub dominația colonialistă, probează o puternică asemănare între ele, în ceea ce privește problematica pe care o au de rezolvat pe calea evoluției, multe similitudini în acest sens cu țările socialiste. Strînsa legătură dintre România și aceste națiuni este foarte veche și, cum ne-am străduit să reliefăm și în lucrarea de față, ea cunoaște în ultimele decenii o întărire și o dezvoltare pe toate planurile. Convergența de interese dintre țările africane și România socialistă se întemeiază

Scanned with OKEN Scanner

și se susține pe realitatea că țara noastră, ea însăși încă țară în curs de dezvoltare, s-a confruntat cu dificultăți oarecum similare.

Astăzi România socialistă se întîlnește cu țările africane în toate marile probleme cu care sînt confruntate mai ales statele în curs de dezvoltare. Soluționarea eficientă și consecventă a subdezvoltării, instaurarea noii ordini economice, politice, juridice, culturale, democratizarea relațiilor internaționale, întronarea unui climat de pace, securitate și progres, înlăturarea oricăror practici și concepții colonialiste și neocolonialiste, rasiste, soluționarea pe cale pașnică, principială a tuturor litigiilor și conflictelor sînt tot atîtea puncte de interferență ale politicii promovate de România socialistă și statele independente și suverane, de popoarele continentului african. Este pilduitoare în acest sens aprecierea pe care o face tovarășul Nicolae Ceaușescu: „În lume au continuat să aibă loc ample transformări revoluționare, naționale și sociale, mutații profunde în raportul mondial de forțe în favoarea cauzei progresului și păcii. Caracteristica acestor schimbări o constituie afirmarea tot mai puternică a voinței și hotărîrii popoarelor de a pune pentru totdeauna capăt politicii imperialiste de dominație și asuprire, de forță și dictat, de a se dezvolta libere, deplin stăpîne pe soarta și bogățiile lor naționale, de a promova o politică nouă, de egalitate și respect între națiuni, de colaborare multilaterală, într-un climat de încredere și securitate“ [38].

Faptul că România este țară socialistă în curs de dezvoltare imprimă anumite trăsături construcției socialismului și activității internaționale a statului nostru. Tocmai aceste trăsături stau temelie unor viabile interferențe atît cu obiectivele fundamentale ale revoluțiilor africane cît și cu cerințele politicii externe promovate de aceste state.

---

[38] Nicolae Ceaușescu. *Expunere cu privire la activitatea partidului și întregului popor pentru înlăturarea urmărilor cutremurului catastrofal din 4 martie, dezvoltarea economico-socială actuală a țării, activitatea internațională a partidului și statului și situația politică mondială prezentată la ședința comună a C.C. al P.C.R., Marii Adunări Naționale, Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale și activului central de partid și de stat — 28 martie 1977*, Editura politică, București, 1977, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

România socialistă dă, cum se știe, o înaltă apreciere rolului mișcării de nealiniere în cadrul forțelor progresiste, revoluționare actuale. Or, este cunoscut că marea majoritate a statelor africane nu numai că au aderat la această mișcare, dar desfășoară o bogată și susținută activitate în cadrul acesteia.

Analiza principalelor trăsături ale procesului decolonizării economice, politice, culturale, spirituale, sesizarea tendințelor și modalităților de înfăptuire a lui ne-au reținut atenția mai mult în lucrare atît datorită locului central pe care el îl ocupă în construcția și reconstrucția autohtonă cît și pentru modul original în care este el conceput de către africani. Decolonizarea semnifică, am putea aprecia, coloana vertebrală a Renașterii africane.

Filozofia, istoria, cultura sînt „ferestrele" edificiului nou pe care fiecare țară africană, la scări și prin modalități diferite, încearcă să le deschidă cît mai larg spre lume. Analiza comparativă pe care am încercat-o și de această dată, ne-a permis să distingem atît identitatea lor, similitudinile lor cu filozofiile, istoriile și culturile din alte spații geografice, din alte timpuri, cît și notele lor specifice, particularitățile lor în prezent și în perspectivă. Se poate aprecia că bogăția istoriei africane reprezintă o carte deschisă pentru înțelegerea unor fenomene socio-culturale proprii dar și a unor fenomene cu o arie de răspîndire mai largă. Doctrina identității și personalității culturale a popoarelor africane, a originalității și specificității acestora fără a fi doar anunțate este analizată în multiplele sale articulații respingînd unele optici înguste reducționiste, europocentriste sau rasiste, urmărind o demitizare a fenomenului african. Analiza este subordonată relevării valențelor socio-culturale complexe, a ideii personalității africane, a surprinderii elementului de continuitate și discontinuitate, a tradiționalului și modernului. Raportarea culturii africane la trecutul tradițional și prezentul deschis spre modernizare ne-a permis să relevăm trăsăturile umanismului, socialismului și democratismului african, să surprindem fazele de evoluție ale acestora de la modul comunalist de existență la modelul social de acțiune în vederea transformării și revoluționării structurilor socio-economice, politice și morale moștenite de la colonialism.

Am căutat, cititorul este acela care va aprecia dacă și în ce măsură am reușit, să pătrundem cît mai adînc în

Scanned with OKEN Scanner

interiorul proceselor, fenomenului de cultură, de gîndire, în ideologiile specifice actuale și în perspectiva evoluției popoarelor africane, să înțelegem ritmurile, manierele diferite pe care africanii le probează în tot ceea ce fac, în tot ceea ce își propun. Ne-am călăuzit și de această dată după principiile metodologice ale materialismului dialectic și istoric, după cerințele subliniate cu consecvență în documentele partidului nostru de a realiza o reflectare corectă a realității, de a respinge orice dogmă, prejudecată sau pretenții de rețete. Am pornit de la aprecierea clară, principială pe care tovarășul Nicolae Ceaușescu a formulat-o în acest sens conform căreia, orice altă abordare îngustă, dogmatică, orice încercare de impunere, sub orice formă, inclusiv teoretică, a unor anumite tipare rupte de realitățile economico-sociale din țara și epoca respectivă nu pot decît să dăuneze intereselor celor ce muncesc, să împiedice dezvoltarea cu succes a procesului revoluționar.

Opțiunile spre evoluții independente, suverane ca și ideologiile autohtone, similitudinile sau particularitățile lor în raport cu cele caracteristice altor continente, altor popoare, structurile și instituțiile de care aceste state dispun și pe care înțeleg să le adapteze, să le modernizeze, sau să creeze altele noi ne-au condus la analize diferențiate, comparative încercînd să sesizăm cu precădere dinamica acestora, devenirea lor, să înțelegem rațiunea suficientă, temeiul momentelor opționale, în funcție de realități, de natura revoluțiilor pe care aceste popoare le înfăptuiesc în condiții istorice, social-economice, politice diferite.

Toate aceste puncte nodale în procesul revoluționar african își așteaptă analize și interpretări științifice care să conducă la o fidelă înțelegere a problemelor cu care se confruntă aceste națiuni și state în procesul consolidării lor, la cunoașterea și estimarea experienței lor și a contribuției aduse la îmbogățirea experienței revoluționare de pretutindeni. Dacă prezenta lucrare ar constitui o filă dintr-o carte mai amplă vizînd studierea popoarelor africane de ieri, de azi și de mîine, autorii ei ar avea motivele unei satisfacții, ale unui ideal împlinit.

Scanned with OKEN Scanner

Summary

Foreword 7

PART I

1. AFRICAN NATIONS' ASSERTION AND GENESIS . . 17

Nation — a historical necessity 17

Similitudes and particular features of genesis and consolidation of the African nations 26

2. AFRICAN POLITICAL STRUCTURES AND INSTITUTIONS 42

The place of African political structures and institutions in the revolution 42

A retrospective view upon the traditional institutions . 48

The national state in the African theory and practice . 60

3. PARTIES AND DEMOCRACY IN AFRICA . . . 66

A general view 66

Genesis and evolution of party systems in Africa . . 70

Participative democracy 80

4. AFRICAN SOCIALISM 92

From the concept to the doctrine 92

African socialism — similitudes and particular features . 99

African social-political options and the scientific socialism theory 110

5. AFRICAN HUMANISM 121

Historical premises 121

Scanned with OKEN Scanner

African humanism — a traditional way of life 122
African humanism — a social pattern 132

PART II

1. AFRICAN IDEOLOGIES 139
Preliminary observations 139
Main African ideological directions 144

2. SPIRITUAL DECOLONIZATION 155
Spiritual decolonization — a historical necessity . . 155
Spiritual decolonization — meanings and determinations 166

3. DIRECTIONS OF CONTEMPORARY AFRICAN HISTORY 178
History and national consciousness 178
Exigencies of African historiography 182

4. AFRICAN SOCIAL PHILOSOPHY — DIRECTIONS AND ORIENTATIONS 193
Philosophy and the demands of African social-political praxism 193
National philosophy and ideology 202
The African social-philosophical view and the historical materialism conception 209

5. CULTURE — EDUCATION — PROGRESS 218
Instruction and education — historical necessities . . 218
The African education between traditional and modern . 223
The African cultural revolution — a social priority . . 234

6. THE AFRICAN CULTURAL PERSONALITY 242
National culture and independence 242
Negritude — prevalence of meanings 246
The African personality — reality and ideal 252

Scanned with OKEN Scanner

Sommaire

Avant propos 7

LA PREMIÈRE PARTIE

1. LA GÉNÈSE ET L'AFFIRMATION DES NATIONS AFRICAINES 17

La nation — nécesité historique 17

Similitudes et particularités de la génèse et du consolidement des nations africaines 26

2. STRUCTURES ET INSTITUTIONS POLITIQUES AFRICAINES 42

La place des structures et des institutions africaines dans la révolution 42

Vue rétrospective concernant certaines institutions traditionnelles 48

L'état national dans la théorie et la pratique africaine . 60

3. LES PARTIS ET LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE . 66

Vue d'ensemble 66

La génèse et l'évolution des systèmes de partis dans l'Afrique 70

La démocratie participative 80

4. LE SOCIALISME AFRICAIN 92

Du concept à la doctrine 92

Le socialisme africain — similitudes et particularités . . 99

Les options sociopolitiques africaines et la theorie du socialisme scientifique 110

Scanned with OKEN Scanner

5. L'HUMANISME AFRICAIN 121
Premises historiques 121
L'humanisme africaine — mode traditionnel de vie . . 122
L'humanisme africain — model social 132

LA DEUXIÈME PARTIE

1. IDÉOLOGIES AFRICAINES 139
Observations préliminaires 139
Les principales orientations idéologiques africaines . . 144
2. DÉCOLONISATION SPIRITUELLE 155
Décolonisation spirituelle — nécesité historique . . . 155
Décolonisation spirituelle — senses et déterminations . 166
3. DES COORDONNÉS DE L'HISTOIRE AFRICAINE CONTEMPORAINE 178
L'histoire et la conscience nationale 178
Des exigences de l'historiographie africaine 182
4. LA PHILOSOPHIE SOCIALE AFRICAINE — DIRECTIONS ET ORIENTATIONS 193
La philosophie et les exigences du praxis social-politique africain 193
Philosophie et idéologie nationale 202
La vision sociophilosophique africaine et la conception du matérialisme historique 209
5. LA CULTURE — L'ÉDUCATION — LE PROGRÈS . 218
L'instruction et l'éducation — des nécessités historiques 218
L'éducation africaine entre le traditionnel et le moderne 223
La révolution culturelle africaine — priorité sociale . . 234
6. LA PERSONNALITÉ CULTURELLE AFRICAINE . . 242
Culture et indépendance nationale 242
La négritude — plurivalence de senses 246
La personnalité africaine — réalité et idéal 252

Scanned with OKEN Scanner

Inhalt

Vorwort 7

I. TEIL

1. DIE GENESIS UND DIE BEHAUPTUNG DER AFRIKANISCHEN NATIONEN 17

Nation — historische Notwendigkeit 17

Ähnlichkeiten und Besonderheiten der Genesis und der Festigung der afrikanischen Nation 26

2. AFRIKANISCHE STRUKTUREN UND POLITISCHE INSTITUTIONEN 42

Die Stelle der afrikanischen Strukturen und politischen Institutionen in der Revolution 42

Retrospektiver Überblick über die traditionellen Institutionen. 48

Der Nationalstaat in der afrikanischen Theorie und Praxis 60

3. DIE PARTEIEN UND DIE DEMOKRATIE IN AFRIKA . 66

Allgemeiner Überblick 66

Die Genesis und die Evolution der Parteiensysteme in Afrika 70

Die mitbeteiligte Demokratie 80

4. DER AFRIKANISCHE SOZIALISMUS 92

Vom Grundkonzept zur Doktrin 92

Der afrikanische Sozialismus — Ähnlichkeiten und Besonderheiten 99

Scanned with OKEN Scanner

Die afrikanischen sozio-politischen Optionen und die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus 110

5. DER AFRIKANISCHE HUMANISMUS 121

Historische Voraussetzungen 121

Der afrikanische Humanismus — traditionelle Lebensweise 122

Der afrikanische Humanismus — das soziale Modell . . 132

II. TEIL

1. AFRIKANISCHE IDEOLOGIEN 139

Vorbemerkungen 139

Die afrikanischen ideologischen Grundorientierungen . . 144

2. DIE GEISTIGE DEKOLONISIERUNG 155

Die geistige Dekolonisierung — geschichtliche Notwendigkeit 155

Die geistige Dekolonisierung — Sinn und Bestimmung . 166

3. KOORDINATEN DER GEGENWÄRTIGEN AFRIKANISCHEN GESCHICHTE 178

Die Geschichte und das nationale Bewusstsein . . . 178

Erfordernisse der afrikanischen Historiographie . . . 182

4. DIE AFRIKANISCHE SOZIALE PHILOSOPHIE — RICHTLINIEN UND ORIENTIERUNGEN 193

Die Philosophie und die Bedürfnisse der sozial-politischen afrikanischen Praxis 193

Philosophie und nationale Ideologie 202

Die afrikanische socio-philosophische Vision und die Auffassung des historischen Materialismus 209

5. KULTUR — ERZIEHUNG — FORTSCHRITT 218

Die Bildung und die Erziehung — geschichtliche Notwendigkeiten 218

Die afrikanische Erziehung zwischen dem Traditionellen und dem Modernen 223

Die afrikanische Kulturrevolution — soziale Priorität . 234

6. DIE AFRIKANISCHE KULTURELLE PERSÖNLICHKEIT 242

Die Kultur und die nationale Unabhängigkeit . . 242

Die Negritude (Die Philosophie der schwarzen Welt) — die Sinnesvielfalt 246

Die afrikanische Persönlichkeit — Realität und Ideal . 252

Scanned with OKEN Scanner

Содержание

Вступительное слово 7

I. ЧАСТЬ

1. ГЕНЕЗИС И УТВЕРЖДЕНИЕ АФРИКАНСКИХ НАЦИЙ 17

Нация — историческая необходимость 17

Сходства и особенности генезиса и консолидации африканских наций 26

2. АФРИКАНСКИЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ И ИНСТИТУТЫ 42

Место африканских политических структур и институтов в революции 42

Ретроспективный обзор традиционных институтов . . 48

Национальное государство в африканской теории и практике 60

3. ПАРТИИ И ДЕМОКРАТИЯ В АФРИКЕ 66

Общий обзор 66

Генес и эволюция партийных систем в Африке . . 70

Демократия участия 80

4. АФРИКАНСИИЙ СОЦИАЛИЗМ 92

От понятия к доктрине 92

Африканский социализм — сходства и особенности . 99

Африканский социальнополитический выбор и теория научного социализма 110

Scanned with OKEN Scanner

АФРИКАНСКИЙ ГУМАНИЗМ 121
Исторические предпосылки 121
Африканский гуманизм — традиционный образ жизни . 122
Африканский гуманизм — социальная модель . . . 132

II. ЧАСТЬ

1. АФРИКАНСКИЕ ИДЕОЛОГИИ : 139
Предварительные замечания 139
Главные африканские идеологические направления . 144
2. ДУХОВНАЯ ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ 155
Духовная деколонизация — историческая необходимость 155
Духовная деколонизация — смысли и определения . 166
3. КООРДИНАТЫ СОВРЕМЕННОЙ АФРИКАНСКОЙ ИСТОРИИ 178
История и национальное сознание 178
Требования африканской историографии 182
4. АФРИКАНСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — НАПРАВЛЕНИЯ И ТЕЧЕНИЯ 193
Философия и требования африканского социально-политического праксиса 193
Философия и национальная идеология 202
Африканская социофилософская точка зрения и концепция исторического материализма 209
5. КУЛЬТУРА—ВОСПИТАНИЕ — ПРОГРЕСС 218
Образование и воспитание — историческая необходимость 218
Африканское воспитание от традиционного до современного 223
Африканская культурная революция — социальный приоритет 234
6. АФРИКАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ЛИЧНОСТЬ . . . 242
Культура и национальная независимость 242
Негритянское течение — многозначность смыслов . . 246
Африканская личность — действительность и идеал . 252

Scanned with OKEN Scanner

Sumaris

Introduccion 7

PRIMERA PARTE

1. LA GÈNESIS Y LA AFIRMACIÓN DE LAS NACIONES AFRICANAS 17

La nacion — necesidad histórica 17

Similitudes y peculiardades de la génesis y del desanollo de les naciones africanas 26

2. ESTRUCTURAS Y INSTITUCIONES AFRICANAS . . 42

El lugar de las estructuras y de las instituciones africanas en la revolución 42

Consideraciones retrospectivas sobre unas instituciones tradicionales 48

El Estado nacional en la tiona y la práctica africana . . 60

3. LOS PARTIDOS Y LA DEMOCRACIA EN AFRICA . . 66

Consideraciones generales 66

La génesis y la evolucion de los sistemos de partidos en Africa 70

La democracia participativa 80

4. EL SOCIALISME AFRICANO 92

Del concepte a la doctrina 92

El socialismo africane — similitudes y peculiaridades . 99

Las opciones sociopoliticas africanas y la teoria del socialismo-cientifico 110

Inv. 193400

Scanned with OKEN Scanner

5. EL HUMANISMO AFRICANO 121
Premisas históricas 121
El humanismo africano — modo tradicional de vida . 122
El humanismo africano — modelo social 132

II-A PARTE

1. IDEOLOGIAS AFRICANAS 139
Observaciones preliminarios 139
Las principales onenlociones ideológicas africanas . . 144

2. DESCOLONIZACION ESPIRITUAL 155
La descolonización espiritual — necesidaó histórica . . 155
La descolonización espiritual — sentidos y determinaciones 166

3. COORDINADAS DE LA HISTORIA AFRICANA CONTEMPORANEA 178
La historia y la conscencia nacional 178
Exigencias de la historiografia africana 182

4. LA FILOSOFIA SOCIAL AFRICANA — DIRECCIONES Y ORIENTACIONES 193
La filozofia y las exigencias del praxismo social-politico-africano 193
Filosofie e ideologie nacional 202
La visión sociofilosófica africana y la concepcion del materialismo istorico 209

5. CULTURA — EDUCACION — PROGRESO 218
Introducción y educación — necesidades históricas . . 218
La educación africana entre la tradicionaly lo moderno . 223
La revolución cultural africana — prioridad social . . 234

6. LA PERSONALIDAD CULTURAL AFRICANA . . . 242
Cultura — independencia 242
Negrismó — la plurivalencio nacional de sentidos . . . 246
La personalidad africana — realidad e ideal 252

Scanned with OKEN Scanner

Redactor : PETRE BĂRBULESCU
Tehnoredactor : FLORIAN SĂPUNĂRESCU

Format 16/54×84. Coli de editură 16,36. Coli tipar 17.
Bun de tipar 21 aprilie 1979. Apărut — mai 1979.

Tiparul executat sub comanda nr. 5 264
la Întreprinderea poligrafică Bacău
str. Eliberării nr. 63.
Republica Socialistă România

Lucrarea a fost tipărită pe hîrtie
fabricată de C.C.H. Brăila

Scanned with OKEN Scanner

Renașterea africană nu presupune doar o simplă revitalizare a valorilor spirituale din trecut ci, implicit, o revoluționare a vieții și structurilor economice, juridice, politice. Prezentul se impune tot mai pregnant aici nu ca rezultat al negării trecutului pur și simplu, ci ca depășire dialectică a lui, căruia i se adaugă o îmbogățire revoluționară inedită. Prezentul este posibil printr-o continuă pregătire a lui în istoria îndelungată a acestor popoare.

Editura politică

Lei 9,50

Scanned with OKEN Scanner